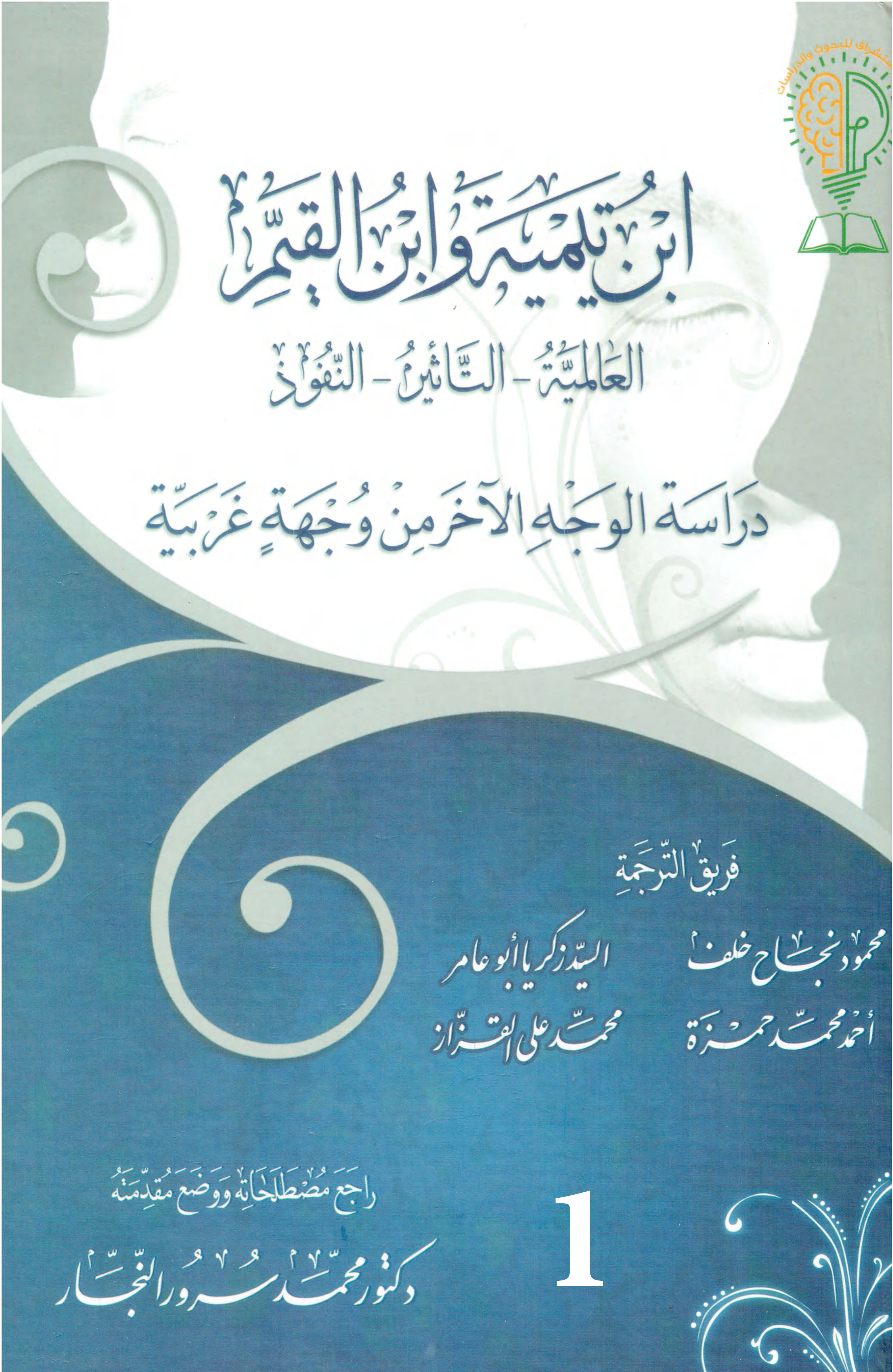
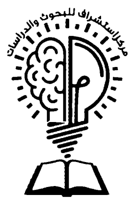


ابن تيمية وابن القيم
العالمية - التأثير - النفوذ
دراسة الوجه الآخر من وجهة غربية
فريق الترجمة
محمود نجاح خلف
السيد زكريا أبو عامر
أحمد محمد حمزة
محمد علي القزاز
راجع مصطلحاته ووضع مقدمته
دكتور محمد سرور النجار
1



ابن تيمية وابن القيم

العالمية - التأثير - النفوذ

دراسة الوجه الآخر من وجهة غربية



العالمية - التأثير - النفوذ

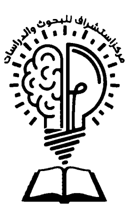
دراسة الوجه الآخر من وجهة غربية

فريق الترجمة

محمود نجاح خلف | السيد زكريا أبو عامر
أحمد محمد حمزة | محمد على القزاز

راجع مصطلحاته ووضع مقدمته

د/ محمد سرور النجار



من إصدارات

مركز استشراف للبحوث والدراسات

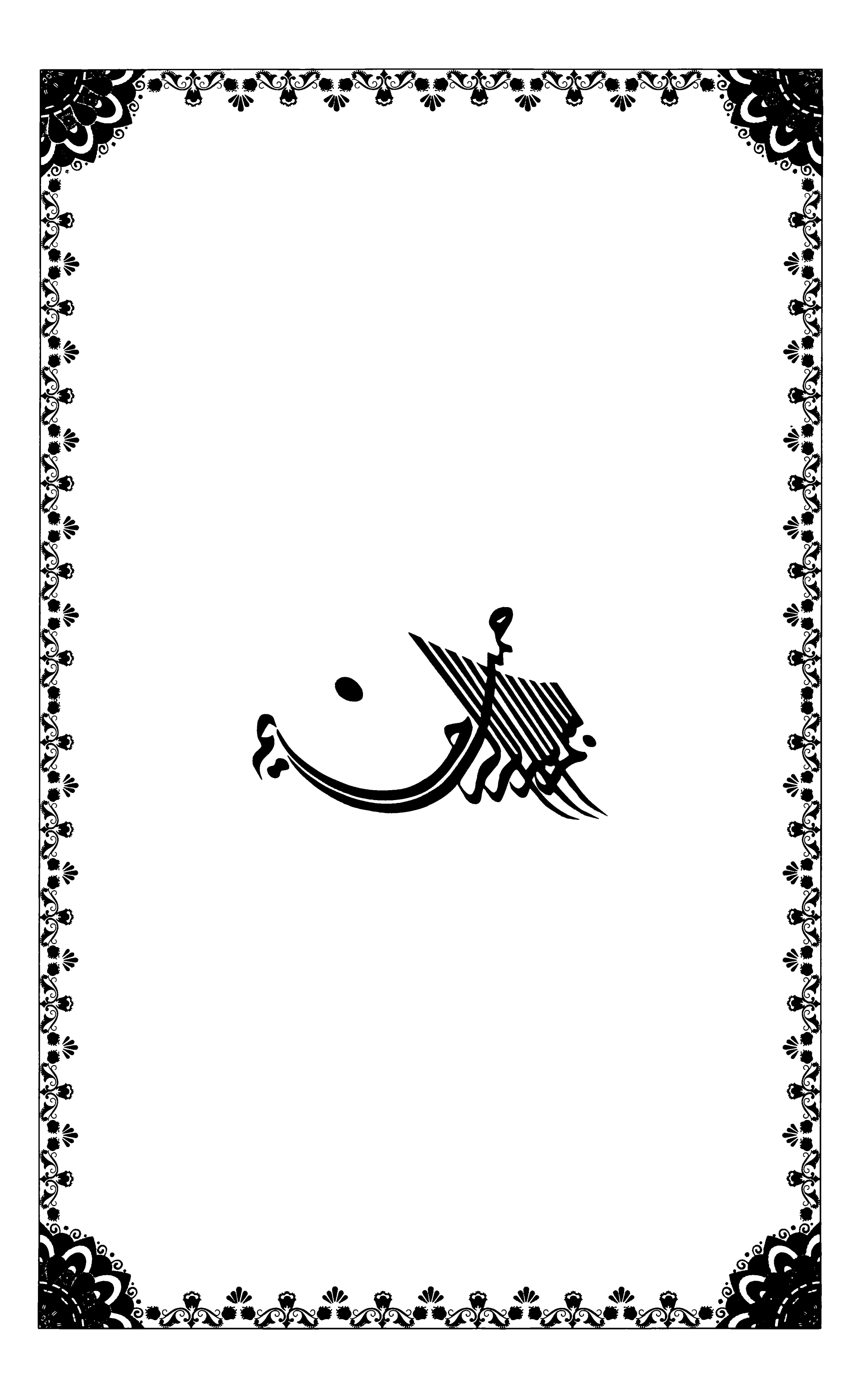
رقم الإيداع

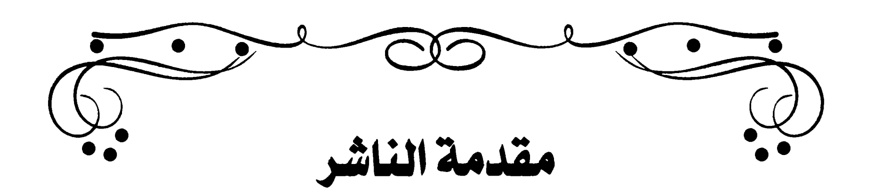
٢١٣١/ ٢٠٢٠

الترقيم الدولي

٠ ـ ٩٤ ـ ٦٧٥٨ ـ ٩٧٧ ـ ٩٧٨




بسم الله الرحمن الرحيم



مقدمة الناشر

الحمد لله، وأصلي وأسلم علىٰ رسوله المصطفىٰ صَلَّىٰ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وبعد:

جعل الله - تبارك وتعالىٰ - بحكمته ورحمته وعظيم فضله - هذه الأمة العظيمة الخاتمة متلألئة علىٰ مرّ الزمان، بنجوم زاهرة يبعثها علىٰ مر الزمن وتقلُّب التاريخ، فتجدّد شبابها، وتبعث الرِّيَّ في أوصالها. ومن تلك النجوم المتلألئة، والذي كان علامةً فارقةً في تاريخ الأمة الإسلامية شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالىٰ، والذي ملأ الدنيا وشغل الناس إلىٰ يوم الناس هذا.

❑وشأن العظماء دائمًا ذوي التأثير أن يقعوا بين فكي الغلو والتساهل، وذلك صراع لا يكاد ينقضي.

❑وشيخ الإسلام لعلَّني لا أستطيع أن ألمس مشروعًا علميًّا مكتمل الأركان كاملًا إلا عنده، وعند الإمام أبي حامد الغزالي رحمه الله تعالىٰ.

❑ويتميز ابن تيمية بميزات لم توجد عند الغزالي - رحمه الله تعالىٰ - فمشروعه المعرفي ، ونقده للفلاسفة وكافة الفرق، مع علو كعبه في سائر العلوم الشرعية لا سيما اللغة والحديث إضافة إلىٰ أن ابن تيمية يَحْسُن أن يقال عنه: رجل عامة، بخلاف الإمام الغزالي، الذي كان له سياجه وظروفه التي عزلته في الغالب عما يدور حوله.

وحتىٰ في مناقشة ابن تيمية للفلاسفة كان فيها من التفصيل والإنصاف والمنهجية في النقد ما لم يوجد مثله عند الغزالي.

وهذان العَلَمان علىٰ وجه الخصوص انتشر تأثيرهما - مع اختلاف المشارب - في كافة ربوع العالم الإسلامي، وتجاوز ذلك إلىٰ الغرب، فأثرا في فلاسفتهم ولم ينفكوا من أَسْرهما.

◈ ولا شك أن مصادر التلقي تختلف عند الإمامين ، فبينما قصرها ابن تيمية علىٰ الكتاب والسنة وفهم السلف من القرون الثلاثة المفضلة، مع ما أَصَّلَهُ أهل العلم من قواعدَ منهجيةٍ وعقليةٍ.

أمَّا الإمام الغزالي فلم يقتصر علىٰ ذلك، فاضطرب منهجه فتأثر كثيرًا بأصول المتصوفة من ذوق وإلهام، وما إلىٰ ذلك.

فبينما عُرِف شيخ الإسلام بثبات منهجه وأصوله، فإن الغزالي - رحمه الله تعالىٰ - مادته الكلامية، من كلام شيخه - الجويني إمام الحرمين - في «الإرشاد» و«الشامل» ونحوهما مضمومًا إلىٰ ما تلقاه من القاضي أبي بكر الباقلاني، لكنه في أصول الفقه سلك - في الغالب - مذهب ابن الباقلاني، مذهب الواقفة، وتصويب المجتهدين.

وأما في الكلام فطريقته طريقة شيخه القاضي أبي بكر، وطريقته في أصول الفقه يميل فيها إلىٰ مذهب الشافعي، وطريقة الفقهاء[1].

ومادة أبي حامد من الفلسفة من كلام ابن سينا؛ ولذلك يقال: أبو حامد أمرضه «الشفاء»، ومن كلام أصحاب «رسائل إخوان الصفا»، و«رسائل أبي

---

(١) «بغية المرتاد» (١٠٧).

حيان التوحيدي»، ونحو ذلك.

وأما في التصوف - وهو من أجلِّ علومه وبه نُبْل - فأكثر مادته من كلام الشيخ أبي طالب المكي كالذي يذكره في المنجيات؛ في الصبر، والشكر، والرجاء والخوف، والمحبة، والإخلاص، فإن عامته مأخوذة من كلام أبي طالب، لكن أبو طالب أسدّ وأعلىٰ، وما يذكره في ربع المهلكات، فأخذ غالبه من كلام الحارث المحاسبي في «الرعاية» كالذي يذكره في ذم الحسد، والعُجْبِ، والفخر، والرياء والكبر، ونحو ذلك[1].

❑ **وحقيقة الأمر**: أنني لا أريد أن أطيل في المقارنة بين هذين العَلَمين الكبيرين، وإن كان ثَمّة مِن استدراك، علىٰ ما سبق فهو: أن شيخ الإسلام أوسع تأثيرًا وأقوىٰ من ناحية القوة العملية علىٰ الأقل، إن لم يكن أقوىٰ في الناحيتين العلمية والعملية، وقد كُتِبت كتاباتٌ كثيرةٌ حول شيخ الإسلام - رحمه الله تعالىٰ - منها علىٰ سبيل المثال:

ما كتبه كلٌّ من: النويري الشافعي في «نهاية الأرب».

وابن سيد الناس في «أجوبته».

وعبد الباقي اليماني الشافعي - تلميذه ابن عبد الهادي - وهي ترجمة وافية جدًّا - أجاد فيها وأفاد.

وكذلك الإمام الذهبي في «ذيل تاريخ الإسلام» وهو من تلاميذه.

وابن القيم ألصق تلاميذه به.

---

(١) وممكن الرجوع في ذلك كله إلىٰ «بغية المرتاد» (١٠، ١٩، ١٠٤)، و«مجموع الفتاوىٰ» (١٠/ ٥٥١ - ٥٥٢)، و«شرح العقيدة الأصفهانية» ص (١٢٨).

وتلميذه الصفدي الشافعي في كتابين له.

وابن رجب الحنبلي، وهو من تلاميذ تلاميذه، وهي ترجمة مطولة كذلك.

وترجم له ابن نصر الحنبلي في «مختصره لذيل طبقات الحنابلة».

وترجم له كذلك ابن حجر في «الدرر».

وكذلك ترجم له من المتأخرين الشوكاني رحمه الله.

وترجم له صديق حسن خان.

ولا شك أن من أوعب التراجم المتأخرة؛ كتاب «الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية» خلال سبعة قرون ، ضمن المشروع الذي أشرف عليه الشيخ/ بكر بن عبد الله أبو زيد رحمه الله تعالىٰ، وقام بجمع الترجمة، الشيخ/ عزيز شمس ، والشيخ/ علي العمران.

۞ هل لابن تيمية مشايخُ؟

يروِّج بعض الأشاعرة والمتصوفة من المعاصرين أن ابن تيمية لم يتلق العلم عن المشايخ، إنما أخذه من الكتب وحدها، ومثل هذه الفِرية يريدون أن يخلصوا منها، إلىٰ:

١ - أن الرجل لم يتأدب بأدب العلماء.

٢ - أن له أخطاء في العلم؛ السبب فيها هو عدم تلقيه العلم عن المشايخ.

❑ **وحقيقة الأمر:** أن ابن تيمية نشأ في بيت علم وفضل، فجده مجد الدين ابن تيمية وأبوه من العلماء المعروفين، وقد تلقىٰ العلم بداية عن هؤلاء الأفاضل.

وذُكر في ترجمة الشيخ أنه تتلمذ علىٰ أكثر من مائتي شيخ بخلاف من سبق.

❏ وشيخ الإسلام رجل حادّ الذكاء، سريع البديهة والفهم حتىٰ إنه قد فتح له في بعض العلوم فتعلمها في أيام كما يُذْكَرُ في سيرته.

وقد بلغ مبلغ العلماء وهو في سنٍّ دون العشرين.

❏ومن خلال ترجمته، فإن الشيخ جمع الله - سبحانه - له القوتين: العلمية والعملية.

❏وتوزعت حياته بين مجالات علوم الدين المختلفة، فما من باب إلا وضرب فيه بسهم وافر، فهو من أعظم العلماء في الفهم والمَلَكَة العلمية مع سَعة اطلاع له في الدعوة إلىٰ الله، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وجهاد الطلب واللسان وله فيها القِدْح المُعَلّىٰ، حتىٰ إنه جاهد مع الجيوش الإسلامية وكان وجوده في الجيوش فتحًا وسببًا عظيمًا من أسباب التثبيت والنصر.

❏ وشيخ الإسلام كان يمتلك عقليةً منظمةً أكاديميةً، وقد أوتي مَلَكَةً عظيمةً في الجدال والمناظرة حتىٰ تشعر أنه جبل يوشك أن يطبق علىٰ خصمه.

❏ وشيخ الإسلام كان زاهدًا في الدنيا إلىٰ الحد الذي ملأ نفسه عزة وقوة شكيمة؛ لأنه لم يكن لأحد عليه مِنَّة.

وقد آتاه الله قوة في العبادة، وملكة عظيمة في التصنيف ، فمصنفاته - كما أسلفت - كثيرة ومتنوعة وعظيمة النفع.

❑وابتلي الشيخ كثيرًا، وثارت حوله الافتراءات والأكاذيب، وتعرض للتشويه حتىٰ إنه سُجِن سبع مرات، ولكنه اتخذ ذلك الحبس خَلْوة؛ صنف فيه مصنفاتٍ عظيمةً، وفتح الله له من أبواب العلم ما كان يحمد الله عليه كثيرًا، والعظماء دائمًا يحوّلون المحن الكبيرة إلىٰ مِنَحٍ عظيمة.

❑ وعلىٰ كل حال فالشيخ - يقينًا - مجددٌ، مُصلحٌ، صاحب نَفَسٍ تجديدي واسع، مجتهد مطلق، وإن كان تدرج في دراسة الفقه علىٰ طريقة الحنابلة، فلا تجد حنبليًّا حقيقيًّا في وقت الشيخ إلىٰ الآن إلا وهو يعظمه ويعرف له قدره في المذهب.

أما عن سَعَةِ علم الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ وعلوّ كعبه في سائر العلوم، فهو أمر يكاد يكون مجمعًا عليه من الموافقين والمخالفين له.

❑وقد امتد أثر شيخ الإسلام إلىٰ الدراسات الغربية فأثر فيها، حتىٰ إنه قد كُتب عن ابن تيمية وفنجشتاين ونظرية الاستعمال في فلسفة اللغة. والخلاصة أن فنجشتاين مع ذيوع صيته قد استفاد من دراسات ابن تيمية وآرائه اللغوية.

وبلا شك فقد استفاد الجميع وانبهروا بنقد شيخ الإسلام للمنطق والفلسفة، وهي نظرات منهجية تجديدية تحتفظ ببهائها علىٰ مر العصور - من وجهة نظري الشخصية - وليست هي دراسات وقتية مؤطرة بالزمان أو المكان أو الحالة العلمية العصرية.

وهذا تجده في جلِّ كتابات ابن تيمية؛ بحيث تستطيع أن تعبر عنها، بأنها كتابات تجريدية متجاوزة.

❑ومن قرأ ابن تيمية قراءة واعية - لا شك - أنه يستطيع أن يسحب

منهجه في النقد ومناقشة كافة الأفكار إلىٰ الأفكار الحديثة، التي ازدحم بها عصر الحداثة، وما بعد عصر الحداثة.

۞ ابن تيمية ونظرية المعرفة:

❑ تميز منهج ابن تيمية بالأصالة والشمول والتكامل والاطراد وعدم الاضطراب، ولا تستطيع أن تتبين ذلك إلا بدراسة أعمال الرجل والصبر علىٰ قراءتها، والكتابات في منهجه المعرفي ليست كتابات كثيرة فمنها علىٰ سبيل المثال:

«تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية» لإبراهيم عقيلي[١].

«واقعية ابن تيمية مسألة المعرفة والمنهج»، د/ أنور الزغبي.

ومن أكثرها استيعابًا، كتاب «منهج ابن تيمية المعرفي» للدكتور عبد الله ابن نافع الدعجاني، من إصدارات مركز تكوين للدراسات والأبحاث ٢٠١٤م/ ١٤٣٥هـ.

والكلام حول منهج ابن تيمية يحتاج إلىٰ طول نفس ومزيد بسط ، لكننا لا نستطيع أن نستوفي ذلك في هذه المقدمة الموجزة، وللحديث عنها بقية في موضع آخر - إن شاء الله - بحيث نستطيع أن نوفي عمل الرجل وجهده الكبير الممتد حقه.

۞ ابن تيمية والمنطق الأرسطي:

❑ تعرض المنطق الأرسطي منذ ترجم إلىٰ عديد من الدراسات النقدية، فبين مؤيد إلىٰ حَدِّ التقديس، ومعارض إلىٰ حد التكفير، وهناك المتوقفون،

(١) «سير إحداث المعهد العالمي للفكر الإسلامي» (١٤١٥ - ١٩٩٤).

ولم يُتَنَاول المنطق الأرسطي بنقد معتبر عميق يتناول موضوعاته وأبعاده المختلفة كما تنوول على يد شيخ الإسلام ابن تيمية، فقد كان له مشروع كبير بهذا الصدد، تمثل في كثير من كتاباته، والتي أبرزها: «نقض المنطق»، و«الرد على المنطقيين». ولم يقتصر أثر ابن تيمية في نقده للمنطق على المسلمين، بل امتد إلى الغرب ليحدث ضجةً وثورةً، اضطرتهم إلى إعادة النظر في ذلك الموروث.

❑ **وكان من أعظم ما كتب عن ذلك في العصر الحديث**: دراسة المستشرق وائل الحلاق (Ibn Taymiyya against the Greek Logicians).

وابن تيمية يوجّه ضربةً شديدةً للمنطق حين يقول: فإني كنت دائمًا أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد.

وهو مع ذلك لا يهدمه هدمًا لازبا، بحيث يقول: إن المنطق اليوناني كله لا قيمة له، بل قال: ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأينا من صدق كثير منها، ثم تبين لي بعد ذلك خطأ طائفة من قضاياه، وكتبت في ذلك شيئًا.

❑ **والحقيقة التي لا ينبغي أبدًا أن تغيب عنّا في هذا الصدد**: أن الغرب - وإن لم يبد فلاسفته ذلك - فقد استفادوا - من نقد ابن تيمية لمنطق اليونان، بل لم يستطع الغرب أن يقيم المنهج التجريبي ويبرع فيه إلا على أنقاض منطق أرسطو، وقد أشار لذلك مصطفى الطباطبائي في كتابه «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني» نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو وموازنته بمنطق الفلاسفة الغربيين.

❑**قال في ذلك الكتاب**: إن روجر بيكون كرر بعض حجج ابن تيمية،

وكانت طريقة ابن تيمية علمية أكثر. وذكر أن ديكارت كرر بعض حجج ابن تيمية والسيرافي في نقد المنطق الأرسطي.

❑وذكر جان لوك والذي أثبت أن عامة نقده هو عين نقد ابن تيمية.

❑وذكر بروكلي وأثبت أنه كرر بعض حجج ابن تيمية.

❑وذكر كذلك جون ستيوارت.

❑وأظن أنه علىٰ الرغم مما سبق فإنه لا زالت الدراسات حول ابن تيمية في هذه الجزئية بِكْرًا في الشرق والغرب، وتحتاج إلىٰ مزيد بسط وبيان.

۞ ابن تيمية وقضية العقل والنقل:

❑ وهذه القضية كانت من القضايا التي شغلت حيزًا كبيرًا من تفكير وإنتاج شيخ الإسلام، حتىٰ إنه ألّف فيها موسوعته الموسومة بـ«درء تعارض العقل والنقل».

فلا تستقيم المعرفة الحقّة إلا بعقل صريح، ونقل صحيح، وهذا لا يمكن أبدًا أن يكون بينهما تعارض، فلا النقل يفيد فاقد العقل، ولا العقل يفيد فاقد النقل، فلا بد من اجتماعهما، وبنقص أحدهما تنقص المعرفة بالحق.

وتلك خلاصة ذلك المشروع العظيم، مع خبايا في ثنايا الكتاب لا يستغني عنها طالب الحق تضيء له الطريق، وتحل عنده إشكالياتٍ كبيرةٍ.

❑ يقول شيخ الإسلام رحمه الله تعالىٰ: «كل ما يدل عليه الكتاب والسنة فإنه موافق لصريح المعقول، والعقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح، ولكنّ كثيرًا من الناس يغلطون إما في هذا وإما في هذا، فمن عرف قول الرسول

ومراده كان عارفًا بالأدلة الشرعية، وليس في المعقول ما يخالف المنقول؛ ولهذا كان أئمة السنة علىٰ ما قاله أحمد بن حنبل معرفة الحديث والفقه فيه أحب إلي من حفظه؛ أي: معرفته بالتمييز بين صحيحه وسقيمه، والفقه فيه: معرفة مراد الرسول وتنزيله علىٰ المسائل الأصولية والفروعية أحب إلي من أن يحفظ من غير معرفة وفقه، وهكذا قال علي بن المديني وغيره من العلماء، فإنه من احتج بلفظ ليس بثابت عن الرسول، أو بلفظ ثابت عن الرسول وحمله علىٰ ما لم يدل عليه، فإنما أُتيَ من نفسه ... والقرآن دل علىٰ الأدلة العقلية التي بها لم تكن إلا حقًّا وتوحيده وصفاته وصدق رسله، وبها يعرف إمكان المعاد، ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل الصريح ما لا يوجد مثله في كلام أحد من الناس»[١].

۞ ابن تيمية والردود على المخالف وفقه الإعذار:

❑ مَنْ يطالع مصنفات شيخ الإسلام؛ سيجد أن الرد علىٰ المخالفين سمةٌ بارزةٌ، وقد أفرد ردودًا؛ كالرد علىٰ البكري، وابن مطهر الحلي، وغيرهما الكثير. ورد كذلك علىٰ الفرق المختلفة، وأصحاب الديانات السماوية المعروفة والأفكار المنحرفة، وكان له منهج شديد الإحكام في ذلك، ولم يكن يثبت معه أحد في باب الحجاج والمناظرة، لكنه مع ذلك كان من أشد الناس رحمةً وَرِفقًا بالمخالف بل والتماسًا للأعذار له.

❑ وكان في محاججته يُفرق بين الخلاف السائغ وغير السائغ، فهو في الأول أكثر تساهلًا وسَعَةَ صَدْرٍ منه في الثاني.

---

(١) «مجموعة الرسائل والمسائل» (٣/ ٦٤، ٦٥) مختصرًا.

❑فالهدف الأعظم من ردوده الهداية إلىٰ الحق، والمحافظة علىٰ نقاء الشريعة وطهارتها، وهو لا يجانب الإنصاف والعدل حين يرد علىٰ الفرق المختلفة أو يحاكمها فيقول رحمه الله: فإن الظلم حرامٌ مطلقًا[١].

❑ وكان من أبعد الناس عن التساهل في التكفير.

وله في ذلك نصوصٌ كثيرةٌ جدًّا - منها علىٰ سبيل المثال - قوله: فلهذا كان أهل العلم والسنة لا يُكَفِّرون مَنْ خالفهم، وإن كان ذلك المخالف يُكَفِّرهم؛ لأن الكفر حكمٌ شرعيٌّ، فليس للإنسان أن يعاقب بمثله، كمن كذب عليك وزنىٰ بأهلك، ليس لك أن تكذب عليه وتزني بأهله؛ لأن الكذب والزنا حرام لحق الله تعالىٰ، وكذلك التكفير حقٌّ لله، فلا يكفر إلا من كفّره الله ورسوله[٢].

❑ وشيخ الإسلام - مع توسّعه في الرد وهدم المناهج المخالفة، ونقد الشخصيات المنحرفة - فإنه كان من أوسع الناس إعذارًا للأشخاص، وله في ذلك نصوص عديدة:

منها - علىٰ سبيل المثال: قوله: وأكثر الطالبين للعلم والدين، ليس لهم قصد غير الحق المبين، لكن كثرت في هذا الباب الشُّبه والمقالات، واستولت علىٰ القلوب أنواع الضلالات، حتىٰ صار القول الذي لا يشك مَنْ أُوتي العلم والإيمان، أنه مخالف للقرآن والبرهان، بل لا يشك في أنه كفر بما جاء به الرسول من رب العالمين، قد جهله كثير من أعيان الفضلاء، فظنوا أنه من

---

(١) «منهاج السنة» (٥/ ١٥٧).

(٢) «الرد علىٰ البكري» (٢/ ٤٩٢).

محض العلم والإيمان، بل لا يشكون في أنه مقتضىٰ صريح العقل والعيان، ولا يظنون أنه مخالف لقواطع البرهان؛ ولهذا كنت أقول لأكابرهم: لو وافقتكم علىٰ ما تقولونه؛ لكنت كافرًا مرتدًا؛ لعلمي بأن هذا كفر مبين، وأنتم لا تكفرون لأنكم من أهل الجهل بحقائق الدين؛ ولهذا كان السلف والأئمة يكفرون الجهمية في الإطلاق والتعميم ، وأما المُعَيَّن منهم فقد يدعون له ويستغفرون له؛ لكونه غير عالم بالصراط المستقيم[1].

❑ وابن تيمية فيه لِينٌ في الخطاب وهو الغالب؛ لأن الغرض من خطابه بيان الحق والرحمة بالخلق، ودفع الشبهات عمن تلبس بها.

فيقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: ما ذكرتم من لين الكلام والمخاطبة بالتي هي أحسن، فأنتم تعلمون أَنِّي مِنْ أكثر الناس استعمالًا لهذا، لكن كل شيء في موضعه حسن، وحيث أمر الله ورسوله بالإغلاظ علىٰ المتكلم لبغية وعدوانه علىٰ الكتاب والسنة، فنحن مأمورون بمقابلته، لم نكن مأمورين بمخاطبته بالتي هي أحسن.

❑ والإمام رجل صافي القلب، سليم الصدر، محبٌّ للخير لكل المسلمين، حريص علىٰ اجتماع كلمتهم وائتلاف صفوفهم.

يقول: وأنا أحب الخير لكل المسلمين، وأريد لكل مؤمن من الخير ما أحبه لنفسي[2].

ويقول: وتعلمون أن من القواعد العظيمة التي هي من جماع الدين: تأليف

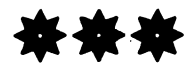
---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٩).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ» (٢٨/ ٥٥).

القلوب، واجتماع الكلمة، وصلاح ذات البين، فإن الله تعالىٰ يقول: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ [الأنفال:١]، ويقول: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران:١٠٣]، ويقول: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران:١٠٥]، وأمثال ذلك من النصوص التي تأمر بالجماعة والائتلاف، وتنهىٰ عن الفرقة والاختلاف. وأصل هذا الأصل: هم أهل الجماعة كما أن الخارجين عنهم أهل التفرقة[١].

❑ والشيخ كان كثير العفو وليس من شيمته الانتقام، وتأمل موقفه لما مات أحد أعدائه، يقول تلميذه ابن القيم: وكان بعض أصحابه الأكابر يقول: وددت أني لأصحابي مثله لأعدائه وخصومه، وما رأيته يدعو علىٰ أحدٍ منهم قط، وكان يدعو لهم، وجئت يومًا مبشرًا له بموت أكبر أعدائه، وأشدهم عداوةً وأذًىٰ له، فنهرني وتنكر لي واسترجع، ثم قام مِنْ فَوْره إلىٰ بيت أهله فعزَّاهم، وقال: إني لكم مكانه، ولا يكون لكم أمر تحتاجون فيه إلىٰ مساعدة إلا وساعدتكم فيه، ونحو هذا من الكلام؛ فَسُرُّوا به، ودعوا له، وعظموا هذه الحال منه، فرحمه الله ورضي عنه.



(١) «مجموع الفتاوىٰ» (٢٨/ ٥١).




ابن تيمية ومقارنة الأديان (نقد الأديان)

❑ لشيخ الإسلام جهد كبير في نقد الأديان، ودعوة غير المسلمين للإسلام، وقد ألّف موسوعته الكبيرة: «الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح».

يقول د/ عبد الراضي عبد المحسن: ... ولهذا جاءت دراسته للنصرانية: حافلة شاملة، مستوعبة معظم قضاياها ومشكلاتها وأطروحاتها، فتراه وأنت تطالع مقالاته في النصرانية، قد تسنم ذروة طودٍ شامخ يشرف منه علىٰ آراء النصارىٰ وعقائدهم وعباداتهم، ملمًّا بالنصرانية، محيطًا بمسالكها، فيصف عن حسٍّ، ويفنِّد عن بصيرة، ويمهد بكليات يشدها بأدلة الاستقراء من صحيح المنقول وصريح المعقول، حتىٰ لنستطيع القول: إن قوة المحجة، وصدق الحجة، ودحض الشبهة، هي أوضح سمات منهجه وأبين خصائص نهجه[1].

❑ وَمِنْ كُتُبه المهمة كذلك في هذا الصدد كتابه «الرسالة القبرصية» والتي أرسلها شيخ الإسلام إلىٰ ملك قبرص - سراجون - يدعوه فيها إلىٰ الإسلام وتخليص أسارىٰ المسلمين، والإحسان في معاملتهم، ويفضح ما يفعله القساوسة والرهبان من الكذب علىٰ الناس مع معرفتهم أنهم علىٰ الباطل ... إلخ.

---

(١) «منهج أهل السنة والجماعة في الرد علىٰ النصارىٰ، دراسة علمية من خلال جهود ابن تيمية» ص (٢١).

❑ ومن كتبه المهمة في ذلك أيضًا: «اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم».

۞ ابن تيمية والسياسة الشرعية:

❑ اشتغل ابن تيمية بالسياسة، وأخذت حيزًا من مشروعه العلمي، وكذلك كان له بها اهتمام عملي، وذلك رغم أنه لم يتولَّ مناصبَ للدولة، بل اضطهد وسجن مراتٍ عديدةً، بسبب مواقفه المختلفة من السياسة.

وقد أفرد في ذلك كتابه: «السياسة الشرعية» والذي كان يرىٰ فيه أن جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة هو أداء الأمانات إلىٰ أهلها، والحكم بين الناس بالعدل، وأنه لا ينبغي أن يتولَّىٰ علىٰ أعمال المسلمين إلا أصلح مَنْ يجده لذلك، فمَن ولّىٰ رجلاً وهو يجد من هو أصلح منه؛ فقد خان الله ورسوله.

فالمؤدي للأمانة مع مخالفة هواه، يثبته الله فيحفظه في أهله وماله بعده، والمطيع لهواه يعاقبه الله بنقيض قصده، فيذل أهله، ويذهب ماله.

يُقَدّم للولاية الأنفع لها من حيث القوة والأمانة، فقد كان رسول الله صَلَّاَللَّهُعَلَيْهِوَسَلَّمَ يستعمل الرجل لمصلحة راجحة، مع أنه قد يكون مع الأمير من هو أفضل منه في العلم والإيمان، ويجب التوازن في الاختيار للولايات، فإذا كان الوالي يميل للين فيجب أن يكون نائبه فيه شيء من الشدة والعكس؛ ليعتدل الأمر.

أهم أمر الدين الصلاة والجهاد، فالصلاة تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر وبهذا يأمن الداخل فيه والجهاد يحمي ثغور المسلمين ويحفظ بَيْضَتهم.

❑الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم، وهو نوعان:

قَسْم المال بين مستحقيه، وعقوبات المعتدين.

إذا اجتهد الحاكم في إصلاح دينهم ودنياهم بحسب الإمكان؛ كان من أفضل أهل زمانه ، وكان من أفضل المجاهدين في سبيل الله.

بَيَّن أن القوة في الولايات تجمع قوة المرء في نفسه، وقوته علىٰ غيره.

أفضل أحوال السياسة الشرعية والحكم كانت في زمن الراشدين.

والذي يجب علىٰ وليِّ الأمر أن يأخذ المال من حِلِّه، ويضعه في حقه، ولا يمنعه من مستحقه.

للحاكم أن يعزِّر مَنْ عليه الحق حتىٰ يؤديه إلىٰ أهله.

هدايا الحكام رشوة.

ومدار السياسة كمدار الشريعة علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦].

فالواجب تحصيل المنافع وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، فإذا تعارضت كان تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين مع احتمال أدناهما.

وقد أمر النبي بقتال الخوارج؛ لأن معهم دينًا فاسدًا لا يصلح به دنيا ولا آخرة.

لا تصح رعاية الخلق إلا بالجود والنجدة.

قُطَّاع الطريق لا بد من الأخذ علىٰ أيديهم، فإن تابوا قبل بلوغ أمرهم للإمام فلا يقام عليهم الحد.

فلا بد للحاكم من الأخذ علىٰ أيدي المعتدي، وإقامة الحدود والجهاد في سبيل الله.

متىٰ اهتمت الولاة بإصلاح دين الناس؛ صلح للطائفتين دينهم ودنياهم.

أعظم عون لولي الأمر: الإخلاص والتوكل والإحسان إلىٰ الناس، والصبر علىٰ أذاهم إلىٰ غير ذلك من القواعد، التي وضعها رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه ويرىٰ أنه لا يصلح أمر الرعية، إلا بها وهي قواعدُ مستلةٌ من القرآن والسنة، ودلت عليها سيرة الراشدين، وهي قواعد عقلية لا يستقيم أمر الأمة إلا بها.

۞ ابن تيمية والفلسفة:

❑ لابن تيمية مشروع كبير في نقد الفلسفة، وتشريحها، وبيان أخطاء الفلاسفة شرقًا وغربًا، وكان في ذلك كله يتصف بالإنصاف والموضوعية، وكان دقيقًا في التوصيف وبيان الأخطاء، ولم ينقصهم حقهم فيما أحسنوا فيه وأصابوا.

❑ واتسم شيخ الإسلام في ذلك بصحة عزو الأقوال إلىٰ أصحابها، وسَعَة الاطلاع علىٰ أقوالهم.

وفي ذلك يقول مصطفىٰ عبد الرازق: نظر ابن تيمية في الكلام والتصوف والفلسفة نظرًا عميقًا، فكتبه تدل علىٰ سعة الاطلاع علىٰ المذاهب الفلسفية وتاريخها، وحسن تصويره لما يعرض للرد عليه من مذاهب الفلسفة ينبئ عن علم وفهم ... إنَّا نرجو أن نوجّه همم المشتغلين بالفلسفة وعلوم الكلام

والتصوف إلىٰ درس آراء ابن تيمية في الفلسفة والكلام والتصوف.

وهذه الدراسة نافعة في توضيح آراء كلامية وصوفية وفلسفية، كشف ابن تيمية غموضها بفكره النقاد، وردَّها إلىٰ أصولها وأَحْسَنَ بيانهَا بقوله الواضح المبسوط.

❑ ولابن تيمية في ثنايا ردِّه علىٰ الفلاسفة والمتكلمين والصوفية نظرات فلسفية طريفة، قد تفتح لدراساتنا الفلسفية الناشئة آفاقًا جديدة.

ويقول عبد الفتاح أحمد فؤاد: كان الشيخ خبيرًا بمذهب فلاسفة اليونان القدماء، فضلًا عن معرفته الواسعة بآراء فلاسفة الإسلام، ولا يتضح ذلك فقط عندما يكون بصدد عرض الخطوط العريضة لمذاهب الفلاسفة، وإنما يتضح أيضًا عندما يورد التعريفات الدقيقة للمعاني الفلسفية؛ كتعريف أرسطو للمكان علىٰ سبيل المثال، وها نحن نجدد الدعوة إلىٰ إنشاء كرسي للإمام ابن تيمية في بعض أقسام الفلسفة في جامعاتنا.

❑ ولا شك أن شيخ الإسلام اهتم بالفلسفة وقراءتها ونقدها في سنٍّ مبكرة وقد ورد ذلك في كلامه حيث يقول: «وقد كنت في أوائل معرفتي بكلام الفلاسفة بعد بلوغي بقريب، وعندي من الرغبة في طلب العلم، وتحقيق هذه الأمور، ما أوجب أني كنت أرىٰ في منامي ابن سينا، وأنا أناظره في هذا المقام، وأقول: أنتم تزعمون أنكم عقلاء العالم وأذكياء الخلق، وتقولون مثل هذا الكلام الذي لا يقوله أضعف الناس عقلًا! وأورد عليه مثل هذا الكلام فأقول: العقل الأول إن كان واحدًا من جميع الجهات فلا يصدر عنه إلا واحد، لا يصدر عنه عقل ونفس وفلك، وإن كان فيه كثرة، فقد صدر عن الواحد أكثر

من واحد، ولو قيل: تلك الكثرة هي أمور عدمية، فالأمور العدمية لا يصدر عنها وجود»[١].

ومنهم القريب ومنهم البعيد .... إلخ.

ابن تيمية والتصوف:

وابن تيمية يقسم المتصوفة ثلاثة أقسام حاصرة وهي:

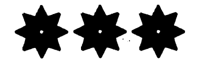
صوفية أهل الحديث، وهم الصوفية الأوائل كالجنيد والفضيل.

صوفية أهل الكلام كالغزالي.

صوفية الفلاسفة كالحلاج وابن عربي والتلمساني.

ونستطيع أن نضيف نوعًا انتشر في العصور المتأخرة؛ وهم الصوفية الطرقية والشيخ - كما أسلفت - لم يكن ينكر عليهم لمجرد المصطلحات، وإنما كان ينظر إلىٰ حقائق المعاني التي تحملها هذه المصطلحات، ولا ينتقدهم إلا من كلامهم ذاته، ويدقق في النقل عنهم حتىٰ لا يظلمهم، مع التفريق بين طبقاتهم المختلفة وهو رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان يفرق بين المجتهد والمقصّر في طلب الحق.

ولا أريد أن أطيل في هذه النقطة علىٰ وجه الخصوص، فكلام الشيخ في التصوف وأربابه ومصطلحاته كثير تنوول في أبحاث عدة، لعل من أكثرها استيعابًا في كتب المعاصرين: البحث الذي كتبه د/ محمد بن عبد الرحمن العريفي بعنوان «موقف ابن تيمية من الصوفية».



---

(١) «بيان تلبيس الجهمية» (١/ ٣٧).

حول الكتاب المُتَرْجم، وبعض النظرات فيه

❑ تعالت النظرات المعادية لابن تيمية ومنهجه بصفة عامة في الفترة الأخيرة، في البلاد العربية، بل خُصِّص لذلك برامج وأرصدت ميزانيات لتشويه شيخ الإسلام ومنهجه عمومًا.

❑ فكان من أهم أهداف ودوافع مركز «استشراف للبحوث والدراسات»، أن يقوم بعمل كبير عن ابن تيمية يجلّي صورته الحقيقية بعيدًا عن الإفراط والتفريط، وقد بدأنا العمل بالفعل وأنجزنا في المشروع قدرًا كبيرًا، نتناول فيه شيخ الإسلام تناولًا آخر، ونجلي فيه بعض ما لم تتحدث عنه بعض الدراسات، ونرد علىٰ كثير من الشبهات، غير أن الخيار كان أن الأَوْلَىٰ أن نترجم عملاً استشراقيًّا له وزنه؛ لأن معظم الغارة الشعواء علىٰ الرجل جاءت من أناسٍ مبهورين بالغرب والدراسات الاستشراقية.

❑ وقد وفقنا الله تبارك وتعالىٰ للوقوف علىٰ هذا العمل الكبير؛ والذي تناول شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم، وخاض في تفاصيل التأثير والنفوذ والعالمية، ورسم خريطة واضحة المعالم لفكر الشيخ ومنهجه.

◈ خلاصة هذا العمل - علىٰ رغم ما فيه من سموم الاستشراق، وبعض الظلم وعدم الحيادية في الطرح - خلاصته؛ أن ابن تيمية من الشخصيات الفريدة عبر القرون المتطاولة، ولم يفلت من أَسْرِهِ كلُّ من قرأه، واستوعبه، وعاش مع كتاباته، ونظر في منهجه المتماسك الآسر المطرد.

◈ وقد تناول هذا الكتاب الذي بين أيدينا مباحثَ دقيقةً في علم الكلام والفلسفة والمنطق وما إلىٰ ذلك من المباحث الصعبة، والتي كلّفت مجموعة من خيرة المترجمين المحترفين وقتًا وجهدًا كبيرين عظيمين، تحريرًا ورجوعًا إلىٰ المصادر الأجنبية والعربية؛ فجاء بهذه الصورة الغضة البهية.

◈ والكتاب عبارة عن مجموعة أبحاث لمستشرقين أجانب، تكلم فيها الكتاب حول علم الكلام والمسائل الفكرية عند الشيخين، وكذلك تطرقوا إلىٰ نقاشات في مسائل القدر، ولم يتركوا التصوف وكلام الشيخين فيه.

◈ ولم يَفُتِ الكتاب الكلام حول علاقة الشيخين بالمذهب الحنبلي، وأثرهما في الشرق والغرب، وامتداد مساحة التأثير حتىٰ جنوب شرق آسيا، وتأثيرهما في أوروبا وأفريقيا وغير تلك المناطق. وتأثير الشيخين تأثير مكاني وتأثير زماني ممتد منذ وجودهما إلىٰ يوم الناس هذا، بين أخذٍ وردٍّ أو غلو وتساهل ... إلخ.

◈ وتناول الكتاب بالنقد والعرض العديد من كتب الشيخين الهامة، وتأثر الحركات الإصلاحية بفكر ومنهج الشيخين. ولم يفت الكتاب تناول علاقتهما بالفلسفة والتصوف والسياسة الشرعية، ومشروع ابن تيمية غير المسبوق في نقد المنطق اليوناني.

◈ وكذلك لم يفت الكتاب الكلام حول جهد الشيخين في مقارنة الأديان من خلال مشروعيهما الكبيرين «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» لابن تيمية، وكتاب: «هداية الحيارىٰ» لتلميذه ابن القيم.

◈ وأثر الشيخين الفعال - كرمزين للتغيير السلفي - وكذلك أثرهما في

أهل الحديث.

❑ **ورغم جدة الكتاب وقوة طرح الباحثين، وتوسعهم في التنقيب والنظر إلا أن في ملاحظات أُجْمِلُهَا؛ حتىٰ لا أثقل كاهل المقدمة أكثر من ذلك؛ وهي:**

١ - الزعم بأن الشيخين أعيد اكتشافهما مع الحركة السلفية، يقصدون بذلك: الحركة السلفية المعاصرة. وهذا أمر يكذبه الواقع العملي تمامًا فأثرهما مستمر رغم هجوم السلطة علىٰ كتبهما في أوقات كثيرة، ولا أدل علىٰ ذلك من شرح ابن أبي العز الحنفي «للعقيدة الطحاوية»، فقد استفاض في نقل كلام شيخ الإسلام، وإن لم يَعْزُهُ خوفًا من بطش السلطة كما هو معلوم. وظل ابن تيمية - علىٰ وجه الخصوص - شاغلًا للناس ومالئًا للدنيا إلىٰ يوم الناس هذا، فبين دول كاملة سخرت إمكانياتٍ ضخمةً لخدمة تراثه وأفكاره، ودول أخرىٰ تحارب كتبه وتمنعها، حتىٰ المؤسسات الإسلامية الكبرىٰ في بعض الدول الإسلامية تمنع بإصرار دخول أفكار الشيخ وكتبه ضمن مناهجها المقررة، برغم أن غالب أحكام الأسرة قد استلّت من اجتهاداته واستحسنوها!

٢ - وغالب الإشكاليات التي ثارت حول ابن تيمية وتلميذه، إنما هي ضريبة الإبداع والتي تجعل أصحابها يسبقون عصورهم بفترات كبيرة، مما يغري بالهجوم عليهم.

٣ - الإشارة إلىٰ أن كتاب «النساء» لابن القيم من الأخطاء، فالكتاب لابن الجوزي، اختصره من كتاب «النساء» لأبي الفرج الأصبهاني.

❑ قضية الانتحال أو السرقات العلمية كما يسمونها، هي تهمة داحضة، وذلك بالنظر إلىٰ طبيعة البحث العلمي في ذلك العصر، وإلا لحكمنا علىٰ

كل العلماء قبل وبعد شيخ الإسلام بالانتحال والسرقات العلمية، فهم كانوا ينقلون في أوقات كثيرة دون الإشارة، وهذا أمر لم يكن مستنكرًا في ذلك الوقت، بخلاف البحث في هذه الأيام، والذي يتوجب علىٰ الباحث فيه أن يشير إلىٰ الكتاب ورقم الصفحة والطبعة ... إلخ.

۞ هل يتوق السلفيون إلى تبرئة ساحتهم من التأثيرات المتأخرة؟

ليس الأمر بهذه الصورة، ولكنهم يسعون لإرجاع العلوم إلىٰ عصرها الأول، ومحاولة تنقية العلوم والسلوك مما لحق بهما بعد عصر القرون الثلاثة المفضلة.

هناك أمر غلب علىٰ مَنْ تناول حياة ابن القيم من الباحثين؛ وهو أنه كان كاتبًا مهملًا، وحقيقة الأمر: فإن ابن القيم، كان له أسلوب مختلف تمامًا عن أسلوب شيخه، ونَفَسُه في التناول مختلف كذلك، وإن كان هناك أشياء علمية تبناها تبعًا لشيخه، ولكن بوسعنا أن نقول: أنها لم تكن من باب التقليد المحض، لكن من باب القناعة بعد بحث الأمر وتحريره.

وابن القيم - وإن صَاحَبَ شَيخه مصاحبة طويلة - غير أنه كان له مشايخُ كُثُرٌ قبل معرفته بالشيخ، وبعد معرفته به، كما هو ثابت في ترجمته رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

ومن الأشياء التي تدل علىٰ قِصَر بِاع بعض المستشرقين في البحث أحيانًا، وفَهم المصطلحات بصورة مخالفة لما هي عليه، ومن ذلك: إزراؤهم علىٰ مهنة والد ابن القيم علىٰ اعتبار أنها تعني: مجرد الخدمة.

❑ **والحقيقة**: أنه كان لا يقوم علىٰ المدارس في ذلك الوقت، إلا من أوتي حظًّا من العلم - كما هو مذكور في سيرة والد ابن القيم - وقد ذكر هو

نفسه أنه أخذ عنه الفرائض؛ لأنه كان بارعًا فيها.

أما كون ابن القيم لا ينقد موقفًا عقديًا لشيخه؛ فذلك لأنه كان على قناعة تامة بتلك المسائل، وقد أشبعها بحثًا وتحريرًا وتقريرًا واستدلالًا بما زاد أحيانًا عن شيخه فيها.

لم يتخذ الشيخان موقفًا توافقيًا مع الدولة القائمة في عصرهما، ولم يكونا يسعيان إلى الحفاظ على الوضع القائم - كما يزعم أحد الكُتَّاب هنا - لكنهما عالمان كبيران يقدران المصالح والمفاسد ويقدران المآلات، ويعلمان - كما يقرران دائمًا - أن هناك ما هو مطموح إليه، وهناك واقع، فيسعيان إلى تغيير الواقع بحسب الإمكانيات والقدرة.

تقرير أحد الباحثين أن ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يدرك أن للمسيح طبيعتين!! كلام عارٍ عن الصحة تمامًا، ولا يفهم من أي كلام كتبه ابن القيم لا في «هداية الحيارى» ولا غيره، بل هو بشر أكرمه الله بالرسالة، كما قال تعالى: ﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ [المائدة:٧٥] ولا يأكل الطعام إله أو مَلَكٌ ولكنه بشرٌ.

مما لم يقدموا عليه دليلًا واحدًا، أن ابن القيم لم يطلع على الكتاب المقدس في لغته الأصلية.

□ هل أصحاب العنف مرجعهم ابن تيمية، كما يزعم أنابيل بوكثير؟

هذا الكلام لا أصل له مطلقًا، فابن تيمية كلامه فيه المتشابه والمحكم ومن لم يقرأه كاملاً اشتبهت عليه أمور، وتبنى أفكارًا لم يقل بها الشيخ، والسلفيون

وبقية الحركات، سواء الداعية لقمة العنف أو قمة التسامح تستشهد بكلام الشيخ، وليس العيب في كلامه، إنما العيب في مكمن الأفهام، وعدم استيعاب الكلام في مواطنه المختلفة، مع عدم رد المتشابه إلىٰ المحكم، والمجمل إلىٰ المفصل، وجمع كلامه في الموضوع الواحد يحل إشكالياتٍ كثيرةً.

وكثير من تناول المستشرقين، يدفعك أحيانًا إلىٰ الدهشة الشديدة، ويثير سخريتك في أحيان أخرىٰ، كأن تجد تعليقًا في الهامش لأحدهم - مثلًا: يعرف بالصحابية أم عطية فيقول: أم عطية صحابية، واستشهد برواياتها علماء سعوديون!!

قول أحدهم: عُرِفَ عن ابن تيمية تحامله علىٰ النساء!

وهذا أمر يكذبه واقع كتابات الشيخ، مع بِرِّه الشديد بأمه وتبجيله لها، ولا أدري من أين وصل الكاتب لهذه النتيجة؟!

❑ **القول بأن فكر ابن تيمية يتعارض مع الحداثة؟**

هذا كلام مجمل، فإن كان يعني به صاحبه: أنه يتعارض مع الحداثة الغربية بمعطياتها الأخلاقية والسلوكية؛ فهذا صحيح بلا شك، وإن عنىٰ به: أنه يتعارض مع التجديد والإبداع؛ فهو كلام عارٍ عن الصحة تمامًا، بدليل أن كتابات الشيخ في نقد المنطق والفلسفة ونظرية المعرفة، وطرق التفكير هي مثار اهتمام وإعجاب من الدارسين الغربيين المعاصرين؛ حتىٰ إن الدراسات حوله والاهتمام به يتعالىٰ ويتضخم عامًا بعد عام.

❑ **وأخيرًا**؛ فإنني لم أتعمد الإطالة في هذه المقدمة، إنما أردت أن أقدم لمحاتٍ لا بد منها بين يدي تلك الدراسة التي مهما اختلفنا معها، فإنها دراسة

جادة وجديرة بالاطلاع والمدارسة، فلا بد من النظر إلىٰ رموزنا وتراثنا من وجه آخر.

وسيكون لنا عودة مع دراسات أكثر دقة وأشد إتقانًا حول رموزنا وتراثنا ووجه حضارتنا المشرق وطبيعة أمتنا الملهمة.

والله وحده من وراء القصد، وهو - سبحانه - يقول الحق وهو يهدي السبيل.

والحمد لله رب العالمين.

وكتب

د/ محمد سرور النجار

مقدمة المترجمين

يزخر التاريخ الإسلامي العلمي بالعديد من الأئمة الأعلام في شتىٰ مجالات العلوم، لكنَّ بعضًا من هؤلاء الأعلام مَنْ مَثَّل نقلةً نوعيةً في مسيرة الفكر الإسلامي.

ومن بين هؤلاء - لا يمكن لقارئ التراث الإسلامي ومتابعه -مسلمًا كان أو غير مسلم- أن يغفل عن شخصيتين بارزتين تحضران الآن وبكل قوة في أي نقاش علمي يخص الإسلام: عقيدةً وفقهًا وفكرًا.

❑ يمثِّل كلٌّ من ابن تيمية (٦٦١ هـ - ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣م - ١٣٢٨م) وابن القيم (٦٩١هـ - ٧٥١هـ/ ١٢٩٢م - ١٣٥٠م) حالة متميزة في التاريخ الإسلامي. فهما نموذجان معرفيان ذوا طابع خاص جدًّا، ولن نجاوز حدّ الصواب إن قلنا إنهما نموذج معرفي واحد. هذا النموذج المعرفي يثير الكثير من التساؤلات في الأروقة العلمية والأكاديمية - شرقًا وغربًا - وهذا الارتباط الوثيق بين هاتين الشخصيتين نابع مِنْ تَتَلْمُذ الثاني منهما علىٰ يد الأول، فتشرَّب منه منهجه بدقة واستكمل نفس مسيرة شيخه، وإن كان تأثيره ظل دون تأثير الشيخ.

يتميز هذا النموذج بحالة فريدة في القبول والرفض بين أروقة النقاشات الإسلامية؛ فهو نموذج تتجاذبه أطراف متعددة.

فثمة فريق يرىٰ ابن تيمية شيخ الإسلام، وثمة فريق علىٰ النقيض تمامًا من

هذا، ولا يقرُّ للرجل بإمامة أصلًا.

لكن المنعطف الخطير الذي يثير اللغط هنا؛ هو استنجاد أدبيات جماعات الإسلام السياسي بصورة ما (تقل أحيانًا وتكثر أخرىٰ)، ثم استنجاد الأدبيات الجهادية بتراث ابن تيمية وتراث ابن القيم، استنجادًا يحضر بقوة في كل خطاب لهما؛ ليقدمهما علىٰ أنهما المرجعية الأبرز للفكر الراديكالي - عقيدةً وفقهًا.

❑ والمثير هنا أن هذه الجماعات كلها بينها اختلافات كبرىٰ، ومع ذلك فكلٌّ منها يرتكز بقدرٍ ما علىٰ تراث الرجلين.

ولعل هذا التكاتف -علىٰ نموذج ابن تيمية وابن القيم- أو إن شئنا قلنا: التناقض في عرض نموذجيهما هو ما أوجب ضرورة قراءة الرجلين من جديد.

كل هذا دفع الباحثين المعاصرين لإعادة قراءة تراث الرجلين قراءة تحليلية نقدية، لتخلص - في كثير من الأحيان - إلىٰ تقديم نظرة جديدة غير تقليدية عن الرجلين؛ نظرة تجعل من الخطأ حصرهما في إطار الفكر المنغلق الذي يمهد للراديكالية (وهو ما يحاول البعض ادعاءه)، ويجعل بالتبعية من الظلم لتراثهما أن يترك لصالح الفكر المتطرف يدعي التحدث بلسانهما؛ ولذلك، فنحن في حاجة فعلية لاستكناه حقيقة فكر الرجلين، وارتياد مناطقَ في تراثهما يحتاج إليها الواقع الإسلامي المعاصر.

❑ لكن الجديد هنا أن هذه القراءات لم تقتصر علىٰ العالم العربي أو حتىٰ الإسلامي -المهتم الأصيل بتراث الرجلين- ولكن تجاوزته إلىٰ الأكاديمية الغربية التي كان لها نصيب كبير في دراسة هذا النموذج دراسة جادّة.

❑ ولعلّ من أولىٰ الدراسات التي تناولت ابن تيمية هي دراسة المستشرق الفرنسي هنري لاووست والذي تناولت أطروحته للدكتوراه موضوع: «آراء ابن تيمية الاجتماعية والسياسية»، ثم توالت الدراسات الغربية حول ابن تيمية أو ابن القيم أو هما معًا.

❑ **ويمكن أن نعزو تعدُّد الدراسات التيمية في الأكاديمية الغربية لأكثر من سبب، وأبرز هذه الأسباب:**

١ - ما أشرنا إليه من الربط بين الحركات الأصولية والجهادية المعاصرة وبين ابن تيمية.

٢ - الاتساع المعرفي الكبير الذي تميَّز به ابن تيمية والذي مَكَّنه مِنْ تناول مختلف مجالات المعرفة الإسلامية.

فلم يكن ابن تيمية مجرد فقيه حنبلي، فلم تتوقف حدود معارفه الفقهية عند حدود مذهبه فقط بل شملت المذاهب الفقهية الأخرىٰ.

لا؛ بل شمل تراث ابن تيمية العقائد، والفقه، والحديث، والتفسير، وعلم الكلام والفلسفة، وهو في كل هذا يتميز بعمق التناول والعرض وجرأة الاستنباط والاجتهاد.

وبرغم أن ابن تيمية يُنظر إليه بصفته فقيهًا، لكننا نجد - علىٰ سبيل المثال - كتابه: «الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح» محور بحث أكاديمي غربي متنوع وفي أعرق الجامعات.

❑ إن الكتاب الذي بين أيدينا - الآن - هو نموذج لهذه الدراسات الغربية التي حاولت تجلية بعض الحقائق حول تراث ابن تيمية وابن القيم.

◈ فالكتاب يضم خمسة عشر بحثًا موزعة علىٰ خمسة أقسام؛ وهو يحاول فهم طبيعة العلاقة بين ابن القيم وابن تيمية، وتسليط الضوء علىٰ بعض أعمالهما، وفهم موقعهما من المذهب الحنبلي، وبيان مدىٰ استفادتهما من المناهج السابقة، وكذلك تأثيرهما في الفكر الإسلامي المعاصر، وكذلك إعادة بحث مفهوم السياسة الشرعية لدىٰ كُلٍّ منهما ومدىٰ فهم التيارات المعاصرة لهذا المفهوم.

◈ والكتاب يحاول بيان مدىٰ إساءة فهم تراث ابن تيمية وابن القيم، ويفتح الباب أمام الباحثين لقراءة هذا الفكر قراءة شمولية تستوعب فكر الإمامين، وهو ما يبدو أمرًا جوهريًّا نظرًا للتشعبُّ المعرفي والعقلية الموسوعية لديهما.

لقد كانت كل هذه الأمور دافعًا لنا أن نقبل اقتراح مركز استشراف للدراسات والبحوث علينا أن نترجم هذا العمل الأكاديمي حول ابن تيمية وابن القيم. فبجانب اهتمامنا البحثي بالدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية، فقد كان من المثير أن نقدم عملًا بالعربية، هو في الأصل عمل أكاديمي غربي حول عَلَمَين مِنْ أعلام التراث الإسلامي.

◈ كذلك، فالكتاب لا يتناول جانبًا واحدًا من جوانب ابن تيمية وابن القيم، بل هو مجموعة أبحاث متنوعة بين الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، وبعض أعمال ومؤلفات الرجلين، وتأثيرهما في الفكر الإسلامي المعاصر، وبالتالي فهو مفيد للقراء مع تعدُّد اهتماماتهم المعرفية.

❑ ورغم صعوبة عملية الترجمة في الكتاب، إلا أنها كانت حافزًا لنا علىٰ نحو خاص؛ إذ تطلَّب مِنّا الأمر الرجوع المتكرر إلىٰ نصوص ابن تيمية وابن

القيم أكثر من مرة؛ لفهم سياق كلام الإمامين فهمًا دقيقًا، وهو ما وجدناه مفيدًا وإن بدا مرهقًا؛ إذ كنا نضطر أحيانًا لوقف عملية الترجمة وقضاء الوقت في قراءة النصوص محلّ البحث أكثر من مرة - خاصة عندما يتعلق الأمر بالكلام عن الفلسفة وعلم الكلام.

وقد كانت هذه هي إحدىٰ التحديات التي واجهتنا، نعني: محاولة إخراج نص يقترب من لغة ومصطلحات ابن تيمية وابن القيم لنضع القارئ في سياق كتابات الرجلين، ولا يشعر القارئ بالغربة عن لغتيهما وأسلوبيهما في الكتابة.

◈ **وَثَمَّة مشكلة أخرىٰ واجهتنا:** وهي غموض بعض العبارات في النص الإنجليزي، وهو ما كان يستلزم مِنَّا أن نعقد مناقشاتٍ مفصّلةً بيننا -نحن المترجمين والمراجعين- للوصول إلىٰ أدق معنىٰ وأقربه لسياق الكلام ولكلام ابن تيمية أو ابن القيم حسب الموضع محلِّ الخلاف. وربما اضطررنا أحيانًا لاستشارة بعض المتخصصين في تراث الإمامين.

◈ **كذلك من المشكلات التي واجهتنا:** الوصول للنصوص العربية المقتبسة في الكتاب، فبعضها كان من كتب معروفة والوصول إليها يسير، وبعضها لم تكن كذلك، وهو ما كنا نقضي أوقاتًا كثيرةً من البحث للوصول للكتاب المصدر؛ وهو ما حدث في الغالبية العظمىٰ من الاقتباسات، سوىٰ مرات يسيرة لم نتمكّن من الوصول للكتاب المصدر، فاضطررنا لترجمة الاقتباسات ترجمة تستلهم روح النصوص في هذا المجال وذاك السياق.

❑ وبالنسبة للهوامش في الكتاب، فقد ترجمنا ما فيها من تعليقاتٍ ومصادرَ عربية. أما المصادر الأجنبية -سواء الإنجليزية أو غير الإنجليزية-

فقد آثرنا أن نتركها كما هي؛ ليتمكّن القارئ من الوصول لمصدر الاقتباس متىٰ أراد ذلك، وذلك جريًا علىٰ أفضل الأساليب في ترجمة مثل هذه النصوص.

وفي النهاية، نحمد الله تعالىٰ أن وفقنا لهذا العمل وأعاننا فيه، فهو خير معين وبالفضل كفيل، ونسأله - سبحانه - أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتنا، وأن يكون مفيدًا لكل من سيقرؤه. وحسبنا أن نقدم للمكتبة العربية كتابًا من كتب الاستشراق الحديث يتناول اثنين من أعلام فكرنا الإسلامي، ولعله يكون دافعًا للمختصين للبحث المتعمق في تراث ابن تيمية وابن القيم وسائر أئمتنا الأعلام. والحمد لله أولًا وآخرًا.

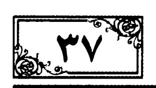
المترجمون

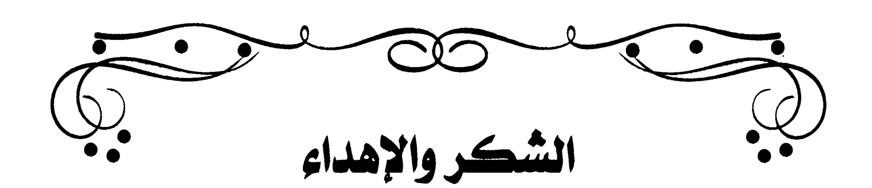
محمود نجاح خلف

السيد زكريا أبو عامر

أحمد محمد حمزة

محمد علي القزاز





الشكر والإهداء

تمثِّل هذه النسخة المنقَّحة مشروعًا جماعيًّا متعدد الطبقات وعابرًا للمحيط الأطلسي؛ إذ ألقيت نصف الأبحاث المعروضة هنا - في الأساس - في ورشة العمل الدولية التي كان عنوانها: «إعادة النظر في المذهب الحنبلي الجديد: تأثير ابن تيمية وابن قيم الجوزية»، والتي عقدت في مركز الشرق الحديث في برلين في الفترة من ٢٣ - ٢٥ أكتوبر ٢٠٠٧.

أما فيما يتعلق بالمقالات التي لم تعرض خلال هذا المؤتمر، فقد وافق مؤلفوها علىٰ المشاركة بها في وقت لاحق، وهو ما عزىٰ بهذه النسخة أن تستغرق وقتًا أطول من المتوقع؛ جرَّاء الظروف الاستثنائية التي لم يكن بمقدور المؤلفين التحكُّم بها.

❑ وفي البداية، نود أن نعرب عن خالص شكرنا لـ«مؤسسة الأبحاث الألمانية» لتمويلها لورشة العمل وللبحث الذي أجراه بريجيت كرافيتيز عن ابن القيم. أما فيما يتعلق بالبحث الذي أجراه لوتز روجلر- الزميل في مركز الشرق الحديث، فقد مثَّل إضافةً رائعةً أسهمت في نجاح الورشة.

❑ كما ندين بالفضل للأستاذ الدكتور/ أولرايك فريتاغ لتخصيصه مبلغًا إضافيًّا من المال لأعمال مراجعة جزءٍ من المخطوطة باللغة الأصلية.

❑ كما ندين بالفضل أيضًا لميتش كوهين (برلين) والذي نمق معظم

المقالات وشذَّبها.

❑ كما ننوه أيضًا بأن كلًّا من مساعدي الطلبة - في ذلك الوقت - ألينا كوكوشكا وتركان ييلماز وكاثرينا تسويلر، بالإضافة إلىٰ بيتتنا غراف- مساعد المدير في ذلك الوقت - وسيلكي ناغل - عضو مركز الشرق الحديث - قد أَدْلَوا بمساعدات هائلة من قبل، خلال انعقاد الورشة وقبلها. وقد ساعدت ألينا كوكوشكا - طالبة الدكتوراه في كلِّية برلين للدراسات العليا في الثقافات والمجتمعات الإسلامية - في تحرير هذا العمل، كما شاركت في تأليف المقال التقديمي، ومِنْ ثَمَّ نتقدم إليها بخالص الشكر لمجهوداتها التي نقدرها بشدة. أما آلان توازون - طالب الدكتوراه في قسم لغات وثقافات الشرق الأدنىٰ بجامعة ولاية أوهايو - ومساعد الباحث جورج تامر، فقد ساعد في تحرير الإسهامات وتحسين أسلوب العديد منها، فضلًا عن إعداد الفهرس، ومِنْ ثَمَّ نتقدم إليه بالشكر لعمله الدؤوب والدقيق وعلاوة علىٰ هذا كله، فإننا ندين بالفضل لكلٍّ من آنابلا بيوتشر وفرنر إندي لإسهاماتهما الفكرية القيمة.

❑ وفي هذا الإطار، نتقدم بالشكر أيضًا لنادين ويستفال من مشروع المؤسسة الألمانية الإسرائيلية: «أنماط الجدال وأساليب البلاغة في الأعمال الشرعية واللاهوتية لابن قيم الجوزية» عن مساعدتها الهائلة في المراجعة الشاملة للإسهامات بالإضافة إلىٰ تصميم وتحرير النسخة النهائية.

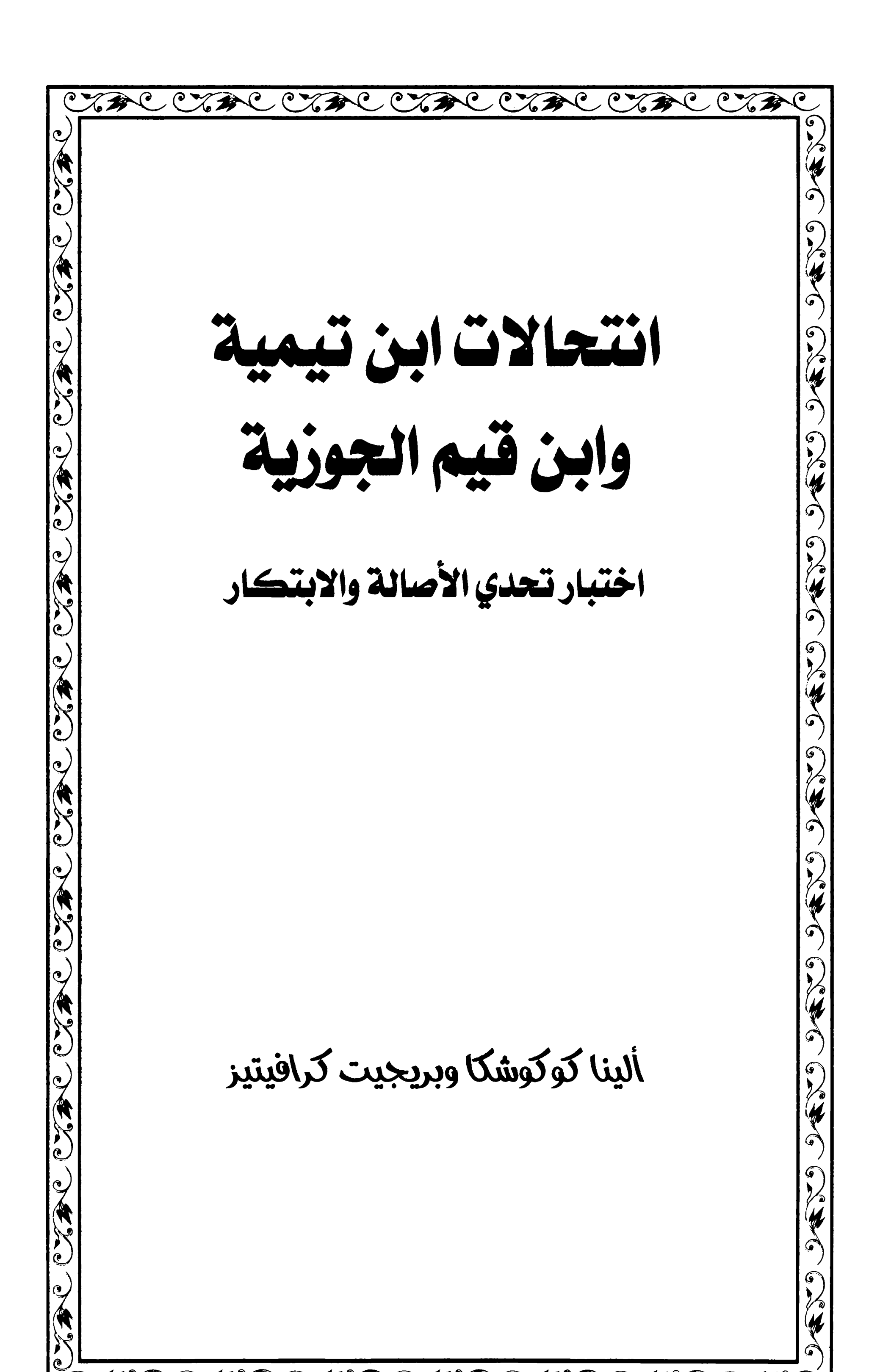
❑ كما نود أن ننوه أيضًا بأن قسم الأدب والإنسانيات وقسم لغات وثقافات الشرق الأدنىٰ بجامعة ولاية أوهايو قد أسهما بسخاءٍ في توفير التمويل والمساعدة في نشر هذا العمل، وهو الأمر الذي نشعر بالامتنان لأجله.

❑ وفي النهاية، فإننا نقدر بشدة المعالجة الودودة والاحترافية من قِبَل الناشر فالتر دي غريتر، ولا سيما الإسهامات والتغذية الراجعة التي قدمها الدكتور/ غرترد غرونكرون - المدير التحريري لقسم الإنسانيات علىٰ قبوله تضمين الكتاب في سلسلة: «دراسات في تاريخ وثقافات الشرق الإسلامي».

بريجيت كرافيتيز، برلين

جورج تامر، كولومبوس

مايو ٢٠١٢



انتحالات ابن تيمية وابن قيم الجوزية

اختبار تحدي الأصالة والابتكار

ألينا كوكوشكا وبريجيت كرافيتيز



مقدمة

ظل كثير من العلماء ينظرون للعالم المسلم الدمشقي ابن قيم الجوزية (ت ١٣٥٠) على أنه التلميذ المخلص لأستاذه ابن تيمية (ت ١٣٢٨)، بيد أن جُلَّ الاهتمام الأكاديمي قد انْصَبَّ على مضضٍ على الأستاذ نفسه. وعلى الرغم من أنهما قد ترعرعا بين أحضان معاصريهما من العرب، إلا أن هذا التناقض قد لاقى رواجًا على نطاقٍ واسعٍ حتى أتى المصلحون السلفيون الأُوَل والذين «أعادوا اكتشاف المؤلفين» لأغراضهم الشخصية. وفجأة، غدت كتبهما قَيِّمة وذات أهمية، وهو الأمر الذي زاد من شعبية كُلٍّ منهما وسمعته في سياق التراث الإسلامي.

وعلى الرغم من ذلك، فلا يزال نوع الاضطراب المتزايد يخيم على الشعور الدائم بتبعية ابن القيم لابن تيمية، حتى داخل الأروقة الأكاديمية الغربية، وذلك في الفترة من أواخر القرن التاسع عشر وحتى وقتٍ قريبٍ، جراء أن هذه الفترة من الزمان قد شهدت طفرةً بارزةً في كلٍّ من الأعمال المطبوعة لابن القيم وتلك الأعمال الأدبية الفرعية التي تسلط الضوء عليه تركز هذه المقدمة هاهنا على المفهوم الثنائي المبالغ فيه فيما يتعلق بهذين المؤلفين، وهو ما يعد للغرابة ظاهرة ملتوية. وغالب الظن أن هناك أسبابًا أعمق وأكثر تعقيدًا تقف وراء مثل هذا الاتجاه من عدم الاعتداد لابن القيم

علىٰ صعيد، والإعجاب بابن تيمية أو تأليهه علىٰ الصعيد الآخر. ومِنْ ثَمَّ، فإننا نقترح أن نأخذ بعين الاعتبار التطور التاريخي للأفكار الأوربية حول البراعة في الابتكار وتأثيرها المحتمل.

والحق أن هذا المنهج الانتحالي يمكننا من القول بوجود مفاهيم بديلة ومعدلة للقدرة العلمية في إطار الثقافات والمجتمعات الإسلامية في المفهوم الأوسع للكلمة. وإذا ما أخذنا ابن القيم كدراسة حالة، فإننا نستخدم مفهوم الانتحال بُغْية تسليط الضوء عليه، وتحليل وتقييم الأنشطة الفكرية المهمة والمتشابهة.

❑ وفي الحقيقة، فإن مثل هذا الاتجاه من الممكن أن يتأثر في ذاته ليس فقط بالكتابات في أنثروبولوجيا (علم الإنسان) وتاريخ الفنون والدراسات الأدبية وهَلُمَّ جَرًّا، ولكن أيضًا بوجهات النظر الغربية العامة التي تغيرت هي الأخرىٰ في غضون ذلك. وهكذا، فإن الانتحال ينفي الروايات السابقة حول الإيجاد من العدم، كما يؤكد في الوقت ذاته علىٰ الدور المهم للوسطاء الثقافيين المبدعين.

۞ تشير كلمة «الانتحال» الواردة في العنوان الرئيس للمقدمة إلى عدة اتجاهات:

❑ أن ابن القيم قد تأثر بشدة بأفكار وقواعد ابن تيمية، بَيْدَ أنه في الوقت ذاته قد أعاد تشكيلها بانتقائية؛ وعلاوة علىٰ ذلك، فقد دمج في ذلك المحتوىٰ عددًا لا يحصىٰ من المخطوطات من مكتبته الخاصة الضخمة. وبعيدًا عن هذا الأمر، فإن ابن تيمية نفسه يدين بالفضل لأسلافه من السابقين، لعلماء زمانه وحتىٰ لمعارضيه - وهي الحقيقة التي ربما قد أتت عليها الغشاوة لدرجة

كبيرة جَرّاء كُلٍّ مِنْ قَدْحه اللاذع ومَيْله لإخفاء الاقتباسات والاستشهادات.

ويقدم الشرح الذي أعدته أنكي كويجلن، في هذا العمل المنقَّح، أفضل مثال علىٰ هذا؛ إذ إنه يسلط الضوء علىٰ المقدار الذي استوعبه ابن تيمية حقًّا من الفلسفة. والحق أن ابن تيمية يتشارك هذه الاستراتيجية مع غيره من علماء الحنابلة ومتأخري السلفية؛ إذ يتوقون جميعًا إلىٰ تبرئة ساحتهم من أي أثر للتأثيرات المتأخرة وإعادة تأصيل أو نقل رسالتهم في العصور الإسلامية الأولىٰ. وبالمثل، فإن الميزة الغالبة للانتحال الإنتاجي تميُّز المناقشات التي تدور حول كُلٍّ من ابن تيمية وابن القيم والتي قدمها العلماء حتىٰ عصر ما (بعد الحداثة)، علىٰ نحو ملحوظ، مع التأكيد علىٰ عدم قَصْر ذلك علىٰ السلفيين فقط؛ حتىٰ إن المناقشات التي قدمها أنصاف المتعالمين وغيرهم من جميع طبقات العامة تتشارك في هذه الخاصية. وفي مقاله تحت عنوان: «الاستئثار بالماضي: إعادة بناء الفكر الإسلامي قبل عصر الحداثة في القرن العشرين»، يعرض أحمد دلال فهمه لمفهوم «إعادة البناء» علىٰ أنه «لم يقصد به حمل أية معانٍ ضمنية سلبية أو ازدرائية»؛ حيث يحاول «تجنب المعادلة والمساواة بين إعادة البناء والتحريف»، ما جعله يقترح أنه من الأفضل «تغيير تركيز الدراسة من الأصول المطلقة المزعومة لهذا التقليد إلىٰ العملية المستمرة التي يحصل من خلالها إعادة البعث»[1].

---

(١) انظر:

Dallal, Ahmad: Appropriating the Past. Twentieth Century Reconstruction of Premodern Islamic Thought, in: Islamic Law and Society 7 (2000), pp. 325–358

حيث يشجعنا دلال علىٰ «تحديد الآليات التي من خلالها يمكن تقديم معان مختلفة=

وفي هذا الإطار، نرىٰ أن كلًّا من ابن تيمية وابن القيم يمثلان قِمَّتَيْنِ متلازمتين للمُخْرجات الأدبية الحنبلية/ السلفية، والتي تتمتع الآن بالشعبية الطاغية لأي سببٍ من الأسباب؛ ومع ذلك، فإننا نرىٰ أنه من الضروري أن نميز بين الظروف والأحوال المختلفة للإنتاجية الفكرية لكلٍّ من هذين الرمزين - وبالتالي غيرهما من العلماء.

ولا يعني هذا تجاهل النتائج العلمية مثل هذه التي قدمها الرويحب الذي تعقّب شعبية (عدم شعبية) ابن تيمية علىٰ مدار خمسة قرون من الزمان، وناقش الحركة السلفية في مبتدئها والالتزام التجديدي المبكر من هذا الرمز، حتىٰ إنه قد أكد علىٰ وجوب إعادة إحياء أهميته التاريخية: «من عالم ضيق الاطلاع ذي آراء تثير المشاكل والجدال، فإنه قد غدا بالنسبة للعديد من المسلمين السنة في العصر الحديث واحدًا من الرموز الرئيسة في العرف الديني الإسلامي»[١].

يعرض العمل الحالي إلىٰ عددٍ من أوسع وأكبر مجالات تاريخ الفكر الإسلامي - مثل علم الكلام والفقه والفلسفة، من خلال التعرض لهم بشرح عددٍ من ضروبهم الفرعية.

وعلىٰ الرغم من أن هناك عملًا منقحًا قد نشر علىٰ نحوٍ متأخر نسبيًّا عن

= للحديث علىٰ مر الفترات الزمنية المختلفة».

(١) انظر:

El-Rouayheb, Khaled: From Ibn Ḥajar al-Haytamī (d. 1566) to Khayr al-Dīn al-Ālūsī (d. 1899). Changing Views of Ibn Taymiyya Among Non-Ḥanbalī Sunni Scholars, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, Karachi 2010, pp. 296–318, here p. 305

نفس العالمين[1]، إلا أن عملية استكشاف كتاباتهم لم تستنفد كلها بعد (بل إنها قد اكتسبت في الحقيقة زخمًا كبيرًا فيما يتعلق بابن القيم فقط في بداية القرن الحادي والعشرين): ومِنْ ثَمَّ يمكن القول بأن الحاجة تستدعي إجراء أبحاثٍ بجهودٍ جماعيةٍ علىٰ مستوياتٍ مختلفةٍ.

❑ **ومِنْ ثَمَّ، فإن هذا العمل يعالج الآتي:**

١ - الأعمال الكاملة لابن تيمية وابن قيم الجوزية.

٢ - الطرق التي من خلالها تداخلت أعمالهما.

٣ - المناهج السابقة التي استفاد منها هذان الكاتبان في الشريعة الإسلامية وعلوم الكلام.

٤ - الطريقة التي من خلالها أعاد كلاهما بناء الماضي الإسلامي وإشارتهما البديهية إلىٰ اتسامه بالمثالية.

٥ - العمليات التي أصبح كلاهما بواسطتها مستحوذ عليهما من قِبَلِ المتأخرين من المؤلفين والذين ليس من الضروري أن يكونوا علماء راسخين.

وبُغْية تحاشي السمة المنتشرة للاستعارات البيولوجية (والموجودة في الغالب الأعم في المبدأ الذي ينص علىٰ أن ابن تيمية هو «أب» الأصولية

---

(١) انظر:

Rapoport and Ahmed, Ibn Taymiyya and His Times, Karachi 2010; Bori, Caterina and Holtzman, Livnat (eds.): A Scholar in the Shadow. Essays in the Legal and Theological Thought of Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah, in: Oriente Moderno 15 (2010).

الإسلامية)(١) والابتعاد الكلي عن تضمين المسؤولية لأي نوعٍ من الانتحال الناجم من قبل آخرين، فإننا ننأىٰ عن تسمية ابن تيمية وابن القيم علىٰ أنهما الالتواء الحلزوني المضاعف للحمض النووي (*DNA*) داخل نواة ما (بعد) السلفية الحديثة، أو أي شيء من هذا القبيل؛ وفضلًا عن ذلك، فإننا نختار نموذج المستودع الذي تستخدمه العناصر المختلفة والمنتقاة لجميع أنواع الأغراض وَفْق أجنداتهم المعنية.

ومِنْ ثَمَّ، فإن الوكالة في إنتاج المعنىٰ تُعزىٰ نسبيًّا إلىٰ جميع الأحزاب متعددة الأنواع.

ومن خلال هذه العمليات ذات الموافقات والاستثناءات المدمجة، والتي يطبق فيها جميع أنواع وآليات الجمع والمزج، فإن المادة تنقل وتتعامل باستمرارٍ مع الصفات الجديدة.

وبوضوح، فإن المخرجات العلمية الغنية لهذين العالمين اللذين عاشا

---

(١) انظر:

Sivan, Emmanuel: Ibn Taymiyya. Father of the Islamic Revolution; Medieval Theology & Modern Politics, in: Encounter 60 (1983), pp. 41–50; Jansen, Johannes J. G.: Ibn Taymiyyah and the Thirteenth Century. A Formative Period of Modern Muslim Radicalism, in: Quaderni di Studi Arabi 5–6 (1987–88), pp. 391–396; Krawietz, Birgit: Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten, in: Manuel Atienza, Enrico Pattaro, Martin Schulte, Boris Topornin and Dieter Wyduckel (eds.): Theorie des Rechts in der Gesellschaft, Berlin 2003, pp. 39–62, here pp. 50–55; Rapoport, Yossef and Ahmed, Shahab: Introduction, in: idem (eds.), Ibn Taymiyya and His Times, pp. 3–20, here p. 4.

فترة ما بعد العصور الكلاسيكية قد أسهمت بشكل كبيرٍ في الشريعة الإسلامية وعلم الكلام الإسلامي، وكذا الفلسفة الإسلامية(١).

ومع ذلك، فإن هذه المخرجات تخدم باعتبارها مصادرَ ضخمةً لهذه الأهداف، والتي تتجاوز - وَفْقًا للعديد من الباحثين، تنحدر من تُخُوم وحدود التعليم الإسلامي العالي.

❏ويسلط هذا الكتاب الضوء بالتفصيل علىٰ بعضٍ من هذه الاستراتيجيات؛ حيث يطوي القرون العديدة مصورًا ثلاث فتراتٍ زمنية حاسمةٍ: فترة السلف الصالح، العصر المتخيل للأجيال الثلاثة الأولىٰ الأصلية من المسلمين وأكثرهم موثوقية من حيث الإلهام؛ فترة ابن تيمية وابن قيم الجوزية؛ وفي النهاية من عصر الطباعة وصولًا إلىٰ عصر الإنترنت.

❏ **وعليه، تركز هذه المقدمة علىٰ:**

١ - الأدبيات الثانوية الغربية في القرن العشرين عن ابن القيم.

٢ - المواطن التي تظهر تصلّب ابن تيمية - ما لم تكن في عمومها قائمةً علىٰ المذهب الحنبلي.

٣ - أنموذج ابن القيم باعتباره التلميذ الدائم.

٤ - والمفهوم الأكثر اختلافًا للمعرفة الإبداعية.

---

(١) لا نستخدم تعبير القرون الوسطي (المتأخرة)؛ قارن:
Leder, Stefan: Postklassisch und vormodern. Beobachtungen in der Mamlūkenzeit, in: Stephan Conermann and Anja Pistor Hatam (eds.): Die Mamlūken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur; zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942–1999), Schenefeld 2003, pp. 290–312. See also Kahl, Hans-Dietrich: Was bedeutet «Mittelalter»?, in: Saeculum 40 (1989), pp. 15–38.



١ ـ الأدبيات الثانوية الغربية في القرن العشرين عن ابن القيم

في حقيقة الأمر وجراء أسباب لا تزال بحاجةٍ إلىٰ التدبر والتعقل، شهد مطلع القرن الحادي والعشرين طفرةً مفاجئةً في المنشورات المتعلقة بابن قيم الجوزية. وفي الإطار ذاته، يضم هذا العمل بين دفتيه هذه النتائج. ومع ذلك، فيجدر بنا أيضًا أن نلقي نظرة عن كَثَبٍ علىٰ ما حدث، وفضلًا عن ذلك ما لم يحدث آنفًا، بمعنىٰ أنه بالكاد توجد آثار معرفية غربية في القرن العشرين حول هذا المؤلف، حتىٰ إن هنري لاووست (١٩٠٥ - ١٩٨٣)، الذي يتصدر قائمة مَنْ أجرىٰ أبحاثًا عن ابن تيمية، ومَنْ جاء بعده بعقود مثل چورج مقدسي- صاحب «صوت في البرية» - والذي درس عملية إعادة البعث السنية والدور الجوهري لمدرسة الحنابلة - لم يكن لديهم الكثير لِيُدْلُوا به عن ابن القيم[1].

---

(١) انظر:

See Sourdel, Dominique and Sourdel-Thomine, Janine: Henri Laoust 1905–1983, in: Revue des études islamiques 52 (1984), pp. 3–16; Laoust, Henri: Ibn Ḳayyim al-Djawziyya, in: EI2, vol. 3, pp. 821–822. Although George Makdisi in his Ibn Taymīya. A Ṣūfī of the Qādiriya Order (in: The American Journal of Arabic Studies 3 (1975), pp. 118–129) ventured to point out – see also his article on The Hanbali School and Sufism, in: Boletin de la Asociacion Española de Orientalistas 15 (1979), pp. 115–126.

– البعد الصوفي في فكر ابن تيمية في الوقت الذي كانت المدرسة الحنبلية لا تزال فيه العدو اللدود للصوفية، إلا أنه لم يلاق صعوبة في قول ذلك مع ابن القيم الذي تقوم أعماله بقوةٍ علىٰ الموضوعات الصوفية والنزعات البلاغية والعاطفية. وقد سلط كُلٌّ من أنجم وشالنبرغ مزيدًا من الضوء علىٰ التأثير الصوفي علىٰ ابن القيم. وعمومًا،=

وبالطبع، فقد أدت المبالغات الإعلامية المفرطة منذ مقتل أنور السادات عام ١٩٨١ إلىٰ انتشار مزاعم أن ابن تيمية يمثل الأصولية الإسلامية وأنه من وهب الإرهاب الحديث الحياة علىٰ نطاقٍ واسعٍ، بَيْدَ أن هذا لم يُثِرْ ثائرة الناشرين علىٰ تسليط الضوء علىٰ تلميذه «ذائع الصِّيت»، فضلًا عن أن كل الأبحاث واسعة النطاق التي أجريت حول السلفية أو المصلحين المسلمين لم تتطرق إليه.

وعلىٰ الرغم من أنه قد شاع لفترةٍ طويلةٍ أنه قد أعيد اكتشاف كُلٍّ من ابن تيمية وابن القيم والانتحال الذي قاما به - لا سيما من قِبَل الكُتَّاب السلفيين الأوائل في مطلع القرن العشرين(١) - فإنه لا يمكننا الحديث عن تقديم وصفٍ مقتضبٍ لكامل أعمال ابن القيم أو عن دراساتٍ متعمقة لخلاله الرئيسة. وكقاعدةٍ منسلخة، فإن ابن القيم لم يكن يشار إليه إلا إيجازًا، وهو الأمر الذي يعد من قبيل العوارض أكثر منه تعبيرًا عن اهتمام حقيقي بكتابات الرجل(٢).

بَيْدَ أن الأكثر أهمية من ذلك كله أنه لم يُنْشر كتاب واحدٌ طوال القرن العشرين حول الرجل(٣)؛ علمًا بأن هنالك في الوقت ذاته كُتَّابًا مسلمين آخرين

= فهناك العديد من الأسباب التي تقف وراء «المعاناة التي لاقتها المدرسة الحنبلية بكاملها جراء الإهمال غير المبرر لعقود عدة من قبل الباحثين الغربيين»، كما نص علىٰ ذلك كُلٌّ من بوري وهولتزمان، المقدمة، ص ٣٦.

(١) انتحلت أعماله من قبل علىٰ يد كل من - علىٰ سبيل المثال: محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وأعضاء بعينهم من أسرة الألوسي العراقية، ناهيك عن عدد كبير من العلماء المتقدمين مثل إبراهيم القرني، وشاه ولي الدهلوي ومحمد الشوكاني.

(٢) باعتبار بيل الاستثناء الأمثل للقاعدة، فقد سلط الضوء عليه هنا.

(٣) نتحدث هنا فقط عن المنشورات الرسمية في سوق الكتب؛ وإلا فتجدر الإشارة إلىٰ أن =

قد سُلط الضوء عليهم خصيصًا علىٰ الرغم من أنهم (من متوسطي الجودة العلمية).

وعلىٰ الرغم من ذلك، فقد نُشر العديد من الترجمات (المقتضبة) (حول الكتابات ذات التوجُّه الروحاني للرجل)، وذلك منذ أواخر القرن العشرين، بيد أن مطالعة هذه الكتب قد جعل المرء يتساءل عن قدرتها التحليلية. جاء موضوع الطب النبوي علىٰ قائمة الموضوعات التي ناقشها ابن القيم مرارًا وتكْرارًا، ولا سيما في كتابه «زاد المعاد»[1].

وهنالك ترجمة أخرىٰ لكتاب آخر يقف علىٰ نفس الدرجة من الشهرة، وهو كتاب حول الروح تحت عنوان كتاب «الروح»[2]، والذي ركَّز مرة أخرىٰ

= هناك رسالة دكتوراه غير منشورة تحت عنوان: *Ibn Qayyim's Reformulation of the Fatwā*، من تأليف نوير يسلم نوربابن، رسالة دكتوراه، مونتريال ١٩٩٥.

وحول هذا الإسهام الذي قدمه نوربابن، انظر:

Krawietz, Birgit: Transgressive Creativity in the Making. Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah's Reframing within Ḥanbalī Legal Methodology, in: Bori and Holtzman, A Scholar in the Shadow, pp. 43–62.

(١) ترجمه محمد العقيلي تحت عنوان *Natural Healing with Tibb Medicine. Medicine of the Prophet*.، فيلادلفيا ١٩٩٣؛ بينما ترجمه بينيولب جونستون تحت عنوان: *Medicine of the Prophet*، والذي نشر في كامبريدج، المملكة المتحدة من قبل جمعية النصوص الإسلامية، ١٩٩٨، ومع ذلك، فقد قدم ريموندج. ماندرولا ترجمة للكتاب ذاته تحت عنوان: *Healing with the Medicine of the Prophet*، الرياض ١٩٩٩.

(٢) ابن قيم الجوزية: رحلة الروح بعد الموت. مختصر لكتاب «الروح» لابن القيم مع تعليق لليلىٰ مبروك، لندن ١٩٨٧؛ نفس المرجع:

Le paradis. Hadi el arwah ila bilad el afrah; résumé par Fdal Haja and trad. Hébri Bousserouel, Paris 1995.

علىٰ النفسية الأخلاقية ذات الطابع الصوفي[(١)].

وهنا، يمكن القول بوضوح ويُسْر أن مبادرات ترجمة أعمال ابن القيم إلىٰ اللغات الأوروبية قد انطلقت من الدوائر أو المؤسسات المسلمة ذاتها. ومع ذلك، وعلىٰ الرغم من أن هذه الترجمات تروق في المقام الأول للجمهور المسلم إلا أنها ستؤثر أيضًا علىٰ المحيط الأكاديمي الغربي علىٰ المدىٰ الطويل. والحق أن هناك ترجمة واحدة فقط لم تدخل فيها أي يد مسلمة، وهي تلك التي قام بها ديتر جوهانس بيلمان، حيث ترجم كتاب ابن القيم «أخبار النساء» تحت عنوان: *Über die Frauen. Liebeshistorien und Liebeserfahrung aus dem arabischen Mittelalte* [(٢)].

وقد جمع هذا الكتاب - بدون قيد - أخبار النساء؛ أي الروايات التاريخية الكاذبة حول شخصيتهن وخيانتهن الزوجية وبغائهن. وفي هذا الصدد، يرىٰ (بيلمان) أن نسبة هذا العمل إلىٰ ابن القيم أمر مشكوك في صحته، كما أنه يثير الملاحظات حول تعيين ابن الجوزي (ت ١٢٠١) باعتباره المؤلف الصحيح لهذا الكتاب[(٣)]؛ بَيْدَ أنه (بيلمان) في خاتمته الغريبة لهذا العمل لم

---

(١) انظر:

Patience and Gratitude. An Abridged Translation of ʿUddat as-sabirin wa dhakhirat as-shakirin, edited by ʿAbdassamad Clarke and Nasiruddin al-Khattab, London 1997, reprint 1998.

(٢) ميونيخ ١٩٨٦.

(٣) انظر:

[Pseudo-] Ibn Qayyim al-Ğauziyya, Taqī al-Dīn: Über die Frauen, Munich 1986, p. 463. Holtzman, Livnat: Ibn Qayyim al-Jawziyyah, in: Joseph E. Lowry and Devin J. Stewart (eds.): Essays in Arabic Literary Biography, Wiesbaden2009, pp. 202–223, here p. 206, =

يضف جديدًا غير أنه قد انهمك في استكشاف التناقض بين الموقف الصُّلْب لابن القيم - كعالم دين - وخلاصة هذه القصص الواردة في هذه المقتطفات الأدبية (يقصد كتاب أخبار النساء)[(١)].

ومن المستغرب أن الدوائر الأكاديمية الغربية في القرن العشرين لم تَخْتَر من بين النتاج العلمي للرجل إلا كتابًا واحدًا لم يكتبه ابن القيم، بل إن محتواه العلمي يعارض حتىٰ اهتمامات الرجل. وعلىٰ الرغم من ذلك، يمكن للمرء أن يأخذ هذه الحادثة كدليلٍ علىٰ الحقيقة القائلة بأن المنشورات الغربية لفترة طويلة من الزمان لم تسلط الضوء علىٰ ابن القيم إلا بالكاد، بينما نجد في الوقت ذاته - وعلىٰ النقيض من ذلك - أن الأبحاث التي أجريت علىٰ ابن تيمية كانت ذات اهتماماتٍ محددة، قد تكون سياسية أو جدلية أو اهتمامات لا تمتُّ للمحيط الأكاديمي بصلةٍ.

وإذا ما حسبنا عدد المقالات والفصول وما أشبه في دوائر البحث الغربية عن ابن القيم، فإننا لا نستطيع أن نخرج بأكثر من عشرة من الإسهامات علىٰ

= حيث أوضحوا «ألف ابن الجوزي عملًا كاملًا تحت عنوان «أحكام النساء»، والذي يختلف محتواه بالكلية عن الكتاب المعنون «أخبار النساء». ومع ذلك، يظهر أن كتاب «أخبار النساء» من مؤلفات ابن الجوزي، كما يظهر في العديد من المراجع ما يؤكد أنه من أعمال ابن الجوزي، وليس ابن قيم الجوزية». وليست هذه هي المرة الأولىٰ التي يخلط فيها الناس بين هذين العالمين من علماء الحنابلة، إذ يحملان نفس الاسم؛ انظر حجازي، عوض الله جاد: ابن القيم ومواقفه من التفكير الإسلامي، القاهرة ١٩٦٠، ص ٢٦-٢٧؛ أبو زيد بكر بن عبد الله: ابن قيم الجوزية: حياته وآثاره وموارده: الرياض ١٤١٢/ ١٩٩١-٩٢، ص ٢٤-٢٩، ٢٠٢-٢٠٨.

(١) انظر:
[Pseudo-] Ibn Qayyim al-Ǧauziyya, Über die Frauen, pp. 448–450, 465.

مدار القرن العشرين[١].

ومِنْ ثَمَّ، فيبدو أن عددًا قليلاً من المشتغلين بالدراسات الإسلامية في الغرب قد درس ابن القيم علىٰ نحو هامشي. وتشمل قائمة الدراسات التي أجريت علىٰ ابن القيم العمل الذي ألفه جوزيف نورمانت بل تحت عنوان: *Love Theory in Later Hanbalite Isam*؛ إذ يعد من الأهمية بمكانٍ في هذا الصدد، حيث إنه بالإضافة إلىٰ تخصيصه فصلًا للحديث عن ابن تيمية[٢]، فإنه قد خصّص فصلين للحديث عن كتابات ابن القيم ذات الصلة[٣]، بل إنه علاوة علىٰ ذلك قد أخذ علىٰ عاتقه- فيما يعد أول محاولة غربية- ترتيب عدد من كتابات الأخير (ابن القيم) زمانيًّا.

ويجب علينا في هذا الإطار أيضًا ألا نطوي كشحًا عن ذكر المقال

---

(١) من المحتمل أننا قد أسقطنا عملًا أو اثنين، بَيْدَ أن العدد الذي ذكرناه هنا يتعلق بهذه الأعمال التي تعود للظهور في سياق الدراسات الإسلامية. وقد استبعدنا من هذا العدد الأعمال التي امتدحت الرجل لعبد العظيم إصلاحي: الفكر الاقتصادي لابن القيم (١٢٩٢-١٣٥٠م)، جدة (المركز الدولي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز) ١٩٨٤ (سلسلة الأبحاث باللغة الإنجليزية، ص ٢٠)، والمقال المقتضب بشدة لسيد إحسان تحت عنوان: ابن قيم الجوزية، في: *Islam and the Modern Age* ١٢ (١٩٨١)، ص ٢٤٤-٢٤٩.

(٢) الألباني، نيويورك ١٩٧٩، ص ٧٤-٩١.

(٣) انظر:

Bell, Love Theory, pp. 92–124 et passim. [Pseudo-] Ibn Qayyim al-Ğauziyya, Über die Frauen, pp. 456–459

حيث عرَّج المؤلف في عجالة علىٰ أهم أعمال ابن القيم بدون أي تحشية أو إشارة للزمان؛ مما يجعل النتيجة التي توصل إليها لا ترقىٰ لمثل هذه المحاولة.

الذي كتبه (ليفينجستون) تحت عنوان «*Ibn Qayyim al-Jawziyyah A Fourteenth Century Defense Against Astrological Divination and Alchemical Transmutation*»[١]، والذي أتبعه بمقال آخر في الإطار ذاته بعد عقدين من الزمان[٢].

وأما الشخص الثالث الذي يُدَان له بالفضل في هذا الصدد، فهو (موشيه برلمان) الذي كان مِنْ أوائل من نشروا عن ابن القيم، حيث نقل نوعًا من التلخيص غير الدقيق لعمل ابن القيم المُعَنْوَن «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان». ويقدم هذا المقال في الأساس نُبْذَةً عامة مفيدة عن جدول محتويات الكتاب مع سرد بعض المعلومات الإضافية عنه[٣].

---

(١) انظر:

Livingston, John W.: Ibn Qayyim al-Jawziyyah. A Fourteenth Century Defense Against Astrological Divination and Alchemical Transmutation, in: Journal of the American Oriental Society 91 (1971), pp. 96–103. Compare Yahya J. Michot: Ibn Taymiyya on Astrology. Annotated Translation of Three Fatwas, in: Journal of Islamic Studies 11 (2000), pp. 147–208.

(٢) انظر:

Livingston, John W.: Science and the Occult in the Thinking of Ibn Qayyim al-Jawziyya, in: Journal of the American Oriental Society 112 (1992), pp. 598–610. Compare Yahya Michot: Between Entertainment and Religion. Ibn Taymiyya's Views on Superstition, in: The Muslim World 99 (2009), pp. 1–20.

(٣) انظر:

Perlmann, Moshe: Ibn Qayyim and the Devil, in: Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida, 2 vols. 2, Rome 1956, pp. 330–337;

وقد بنىٰ برلمان هذا الكتاب علىٰ نسخة محمد حامد الفقي. وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن دراسة برلمان «*Samau'al al- Maghribi Ifḥām al-Yahūd. Silencing the Jews*»=

وعلىٰ نفس المنوال، قدم (كوك) عام ١٩٣٥ ملخصًا تفسيريًّا لمحتوىٰ كتاب «الروح»[١] وبعيدًا عن هذا وذاك، فهنالك قضيتان فقط جذبتا الانتباه إلىٰ ابن القيم في الدوائر الأكاديمية الغربية في القرن العشرين، وهما: الموضوع المشار إليه سابقًا فيما يتعلق بالطب النبوي؛ وذلك في البحث المهم الذي أعده (إرملي بيرهو)[٢]، والذي سلط الضوء علىٰ علم الأجنة[٣]، بالإضافة

= (في: *American Academy of Jewish Research Proceedings 32 (1964)*، ص ١-١٠٤) لم تحدد علىٰ وجه الخصوص النسب الدقيقة لاقتباسات ابن القيم من العمل في «هداية الحيارىٰ»، علمًا بأنه قد جذب الأنظار إلىٰ الحقيقة وقدم نسخة عربية للنص. يمكن قراءة ملاحظاته حول ابن القيم في صدر عمله «*Ibn al-Qayyim and Samauʾal al-Maghribi*»، في: *Journal of Jewish Bibliography* ٣ (١٩٤٢)، ص: ٧١-٧٤.

(١) انظر:

Cooke, Francis T.: Ibn al-Qaiyim's Kitāb al-Rūḥ, in: The Muslim World 25 (1935), pp. 129–144.

استهوىٰ الموضوع الأخير مؤخرًا المزيد من العلماء مثل غينفيف جوبيلوت وتسفسي لانغرمان علىٰ وجه الخصوص. انظر إسهام الأخير في هذا العمل.

(٢) انظر:

Perho, Irmeli: The Prophet's Medicine. A Creation of the Muslim Traditionalist Scholars, Helsinki 1995.

(٣) انظر:

Weisser, Ursula: Ibn Qaiyim al-Ǧauzīya über die Methoden der Embryologie, in: Medizinhistorisches Journal 16 (1981), pp. 227–239; Bummel, Julia: Zeugung und pränatale Entwicklung des Menschen nach Schriften mittelalterlicher muslimischer Religionsgelehrter über die «Medizin des Propheten», http://www.sub. uni-hamburg.de/opus/volltexte/1999/244/, accessed Sept. 04, 2011.

إلىٰ مناقشة الطقوس والأخلاقيات حول تربية الأطفال(١).

والحق أن هذه البداية المتمهلة للكتابة عن ابن القيم في الدوائر الأكاديمية الغربية، والتي لا تزال مبعثرةً، باعتباره مؤلفًا تنبع مؤلفاته من شخصه لتذكرنا بالكاد بابن تيمية، مع التأكيد علىٰ أن الاهتمام الذي أُولي لابن القيم لم يكن علىٰ نفس المستوىٰ الذي أولي لابن تيمية.

وعلىٰ الرغم من ذلك، فهناك بعض الموضوعات المرتبطة في الوقت ذاته بكلا المؤلفين، مثل هذه الموضوعات حول المنهجية الشرعية - والتي حلّلها (كير) علىٰ نحو غير مؤكدٍ(٢)، وبالطبع الموضوع المعقد المتعلق بتبجيل الأولياء وزيارة القبور(٣)، والذي يثير المشاكل مرارًا وتكْرارًا بين الناس

---

(١) انظر:

Adamek, Gerhard: Das Kleinkind in Glaube und Sitte der Araber im Mittelalter, Ph. D. thesis, Bonn (Universität Bonn) 1968; Giladi, Avner: Children of Islam. Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society, New York 1968, pp. 10–34 et passim; idem: Gender Differences on Child Rearing and Education. Some Preliminary Observations with Reference to Medieval Muslim Thought, in: al-Qantara 16 (1995), pp. 291–301, here pp. 295–299, 301, and idem: Some Notes on Taḥnīq in Medieval Islam, in: Journal of Near Eastern Studies 47 (1988), pp. 175–179, here pp. 175, 177–178.

(٢) انظر:

Kerr, Malcolm H.: Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad ʻAbduh and Rashid Rida. Berkeley and Los Angeles 1966, pp. 68, 77–79, 88–89, 99–100, 191–196. Compare Al-Matroudi, Abdul Hakim: The Ḥanbalī School of Law and Ibn Taymiyyah. Conflict or Conciliation, London and New York 2006, pp. 132–136.

(٣) انظر: =

حول العالم ويُذْكي المفهوم حول ابن تيمية وابن القيم باعتبارهما شخصيتين مثيرتين للمشاكل وذاتا سمعةٍ رديئة.

وفي نهاية القرن الذي نناقشه الآن، يمكن القول بأن كتابات كُلٍّ من (بل وبومل وبيرهو) علىٰ وجه الخصوص من الممكن أن تصنف علىٰ أنها قد مهدت الطريق بفعالية لإجراء الأبحاث المتأخرة، إذ عزز (بومل)، علىٰ سبيل المثال - من تحليل الأهمية الناشئة لابن القيم كعالم في مجال الأخلاقيات البيولوجية[١].

وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن هذا العدد المنخفض للغاية من الأعمال حول ابن القيم باللغات الغربية علىٰ مدار القرن العشرين[٢] يقف علىٰ طرفي الثُّمَام

= *Taylor, Christopher S.: In the Vicinity of the Righteous. Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt, Leiden 1999, chapters 5–6, pp. 168–218.*

(١) مكَّن الاستخدام الاستراتيجي لكتابات ابن القيم العلماء السعوديين وغيرهم من العلماء في الدول الأخرىٰ من القول بزيادة الفترة قبل نفخ الروح في الجنين إلىٰ ١٢٠ يومًا خلال مناقشاتهم حول الإجهاض. وحول هذا الموضوع، انظر:
Eich, Thomas: Die Diskussion islamischer Rechtsgelehrter um pre-marital screening und die Abtreibung behinderter Embryonen, in: Thomas Eich and Thomas Sören Hoffmann (eds.): Kulturübergreifende Bioethik. Zwischen globaler Herausforderung und regionaler Perspektive, Freiburg and Munich 2006, pp. 152–178, here pp. 163, 166–170, 174.

(٢) في تعليقهما علىٰ الموقف، كتب كُلٌّ من (بوري وهولتزمان) في أواخر ٢٠١١، ما نصه: «ومع ذلك، سيجد الطالب الذي يتجشم مصاعب البحث عن فكر ابن قيم الجوزية في نهاية المطاف أنه بحاجة إلىٰ البدء بحفنة زهيدة من الدراسات، ثم يجد بعد ذلك المزيد من الإشارات إلىٰ ابن تيمية في الكتب التي تتكلم في الأساس عن ابن تيمية» بوري=

من الأعمال العديدة المنشورة عن ابن تيمية علىٰ جانبٍ، والطلب المتزايد من قِبَلِ القراء العرب علىٰ الجانب الآخر. لقد أعيدت طباعة أعمال ابن القيم مرارًا وتكرارًا[١]؛ بيد أن السواد الأعظم والرئيس منها يتكون في الغالب الأعم من نسخ سلفية لا تتفق وقواعد النقد، مع التأكيد علىٰ أن أسواق الكتب تعجُّ بها، وهو الأمر الذي عزا في الوقت ذاته إلىٰ إدخال كمية كبيرة من الترجمات لهذه الأعمال. أما عن الدراسات الموضوعية حول ابن القيم، فإن المكتبات من برلين إلىٰ جاكرتا تعج بها؛ حتىٰ إنها قد غدت - بأشكالٍ متعددةٍ - سمةً مميزةً ومنتشرةً لا سيما علىٰ الشبكة العنكبوتية[٢].

ومِنْ ثَمَّ، يستشهد العديد من المؤلفين المسلمين، بل وينتحلون كلًّا من ابن تيمية وابن القيم؛ ومن ثم، يوجد العديد من الأعمال الأكاديمية التي نشرت حول ابن القيم باللغة العربية، والتي من المؤسف ألا نستطيع استعراضها هاهنا لضيق المساحة. ومع ذلك، وإذا ما أخذنا هذا النشاط المتقد بعين الاعتبار، بات من الضروري أكثر من أي وقتٍ مضىٰ أن ننظر إلىٰ الماضي بتعجب، فلماذا غضت جميع الدوائر الأكاديمية الغربية تقريبًا الطرف عن ابن القيم علىٰ مدار قرن من الزمان - لا سيما في الوقت الذي انتشرت فيه وثاقة الموضوعات التي أعاد إحياءها بزمانه؟ - ومن الممكن أن نزعم بأن لغة ابن

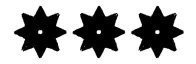
= وهولتزمان، المقدمة، ص ١٥.

(١) لا تزال الدراسات التفصيلية لهذه النماذج المطبوعة عبر الزمن والتي تشمل أيضًا مواقع النشر ودور النشر المشاركة والرموز الرئيسة، بالإضافة إلىٰ التأكيد المتغير للموضوعات المتعددة من الأمور الضرورية.

(٢) حول هذا، انظر - علىٰ سبيل المثال: المقال الذي كتبه آنابلا بيوتشر في العمل الذي بين يديك.

القيم العربية لم تكن سهلة المِرَاس للقارئ العادي، ولا سيما جراء اقتباساته المتكررة من القرآن والسنة.

وعلاوة علىٰ ذلك، فإن ابن القيم بالكاد ينجح في الإبقاء علىٰ محتوىٰ قصير لكتبه، فالسواد الأعظم من دراساته يمتاز بالتكرار وإطلاق العِنَان للفكر وتعدد الطبقات الفكرية، ما يجعل المجلد الواحد لا يتسع لمحتوىٰ كتاب من تأليفه. وعلىٰ الرغم من أن هذه العوامل من الممكن أن تكون بمثابة عوائق خاصة تعرقل من سهولة القراءة لابن القيم أو مواصلتها، إلا أننا نَخَال أن مثل هذا الإعراض الدائم عن الرجل ربما يقف وراءه أسبابٌ هيكلية أكثر عمقًا. سيتعرض القسم الرابع من هذا العمل لشرح هذه الأسباب وطرحها للمناقشة، بَيْدَ أنه يجب علينا قبل ذلك أن نأخذ بعين الاعتبار الحقيقة القائلة بأن كلا المؤلفين قد لاقيا ليس فقط مقاومة شديدة في زمانهما وإهمالًا وصدودًا في القرون المتأخرة جراء أسبابٍ متداخلة جزئيًّا وسهلة التمييز، ولكن أيضًا صُوِّرا علىٰ نحو سيئ في الدوائر الأكاديمية الغربية الحديثة.





٢ـ المواطن التي تظهر التصلب (الفكري) ابن تيمية

في موسوعته عن الإسلام، والتي نشرت عام ١٩٧١، خصَّص (لاووست) مدخلًا ورد فيه «التصلب والجمود غالبًا ما يميزان المذهب الحنبلي»[١]، وهي المقولة التي تعبر عن حكم علىٰ قيمة مشتهرة وفهم متداول بين الناس عن أتباع هذه المدرسة.

وبالتالي - وبعد تسع سنوات - شعر المقدسي بالأسىٰ لهذا الازدراء الذي يحيق بمؤلفي الحنابلة، «الذين يعتبرون من زوايا مختلفة محافظين للنخاع وجامدين ومتصلين وحتىٰ متعصبين»[٢]، وهو الأمر الذي جعل المقدسي يعزو الأمر في الأساس إلىٰ القرن التاسع عشر الذي وصف علىٰ أنه «العدو اللدود للدراسات الحنبلية»[٣]، كما أنه حدد (جولدتسيهر) بعينه

(١) انظر:

Laoust, Henri: Ḥanābila, in: EI2, vol. 3 (1971), pp. 158–162, here p. 158.

(٢) انظر:

Makdisi, George: The Hanbali School and Sufism, in: Boletin de la Asociacion Española de Orientalistas 15 (1979), pp. 115–126, here p. 115.

(٣) انظر:

Makdisi, George: Hanbalite Islam, in: Studies on Islam, translated and edited by Merlin L. Swartz, New York and Oxford 1981, pp. 216–274, here p. 219 [translated from «L'Islam Hanbalisant», in: Revue des études islamiques 42 (1974), pp. 211–244; 43 (1975), pp. 45–76].

باعتباره رأس هذا الازدراء(١).

بَيْدَ أننا هنا لسنا بصدد الحديث عن نشأة هذا الاتجاه في المصادر العربية، ولكن يكفي أن نقول: إن الجملة الهزلية التي تُتَدَاول في العربية هذه الأيام «لا تكن حنبليًّا» تعني ألا يكون الإنسان متصلبًا أو صعب المِرَاس.

فعلىٰ سبيل المثال، يعتبر العالم الحنبلي ابن الجوزي هو الآخر «واحدًا من أكثر علماء عصره تعصبا»(٢). وبديهي أن التصلُّب لم يكن من بنات أفكار المذهب الحنبلي أو أنه كان قصرًا علىٰ أتباع هذا المذهب، ولكنه أنموذج متكرر في التاريخ الإسلامي، فالخوارج الذين انشقوا عن معسكر الإمام علي كانوا يَأْبَوْنَ الرضوخ: «يعتقد الكثير من المسلمين أن الخوارج مثلوا الجماعة الأولىٰ من أصحاب الفكر المتصلب التي تظهر بين المسلمين»(٣).

ومرة ثانية، يتحدث (لاووست) عن «جماعة الخوارج ذات الفكر المتصلب»(٤)، ما يجعل المقارنة تضرب بينهم وبين ابن تيمية في الغالب

---

(١) انظر:

Makdisi, Hanbalite Islam, p. 223; compare Krawietz, Vater des islamischen Fundamentalismus?, p. 58.

(٢) انظر:

Hartmann, Angelika: La prédication islamique au moyen age. Ibn al-Ǧauzī et ses sermons (fin du 6/12e siecle), in: Quaderni di Studi Arabi 5–6 (1987–88), pp. 337–345, here p. 338.

(٣) انظر:

Saeed, Abdullah and Hassan Saeed: Freedom of Religion, Apostasy and Islam, Aldershot and Burlington 2004, p. 24.

(٤) انظر: =

الأعم. فعلىٰ نفس منوال ابن تيمية، فإن الزعماء الأُوَل للفكر الخوارجي «لم يكونوا علماءَ دينٍ راسخون»[(١)]. ويبدو أن هناك اتجاهًا، علىٰ الرغم من ذلك، للتغاضي عن حقيقة أن ابن تيمية نفسه قد انتقد الخوارج انتقادًا لاذعًا، حيث أكد أن أحدًا من صحابة النبي لم يكن أبدًا بين ظهرانيهم أو حتىٰ منع القتال ضدهم[(٢)].

والحق أن الجمود والدفاع المستميت عن معتقداته (ابن تيمية) الخاصة قد غدت السمة المميزة لهذا العالم والناشط؛ ومِنْ ثَمَّ، فقد صنف (برونشفيغ) هو الآخر ابن تيمية علىٰ أنه «لا هوادة في أفكاره»[(٣)].

وقد ذهب جماعة من العلماء إلىٰ القول بأن معاصري ابن تيمية يجب أن يكونوا قد أدركوا بالفعل الأحادية التي التزمها الرجل في التفكير والتي كان

= *Laoust, Henri: La profession de foi d'Ibn Baṭṭa. Traditionniste et jurisconsulte musulman d'école hanbalite mort en Irak à Ukbarâ en 387/997, Damascus 1958, p. xlix.*

(١) انظر:

Watt, W. Montgomery: Khārijite Thought in the Umayyad Period, in: Der Islam 36 (1961), pp. 215–231, here p. 218.

(٢) انظر:

Jansen, Johannes J. G.: Ibn Taymiyyah and the Thirteenth Century. A Formative Period of Modern Muslim Radicalism, in: Quaderni di Studi Arabi 5–6 (1987–88), pp. 391–396, here p. 392.

(٣) انظر:

Brunschvig, Robert: Los teólogos-juristas del islam en pro o en contra de la lógica griega, Ibn Ḥazm, al-Ġazālī, Ibn Taymiyya, in: al-Andalus 35 (1970), pp. 143–177, here p. 169.

«يكرسها بتمامها لأي قضية يناقشها»؛ لدرجة أن دونالد ليتل قد طرح في عام ١٩٧٥ سؤاله الشهير - والذي لا يهدف كله إلىٰ السخرية حقًّا: «هل كان ابن تيمية يمتلك بُرْغَيًّا فضفاضًا؟»[١].

وعلىٰ الرغم من «التصلب الفكري لابن تيمية قد أودىٰ به إلىٰ أن يقبع مرات ومرات في غياهب السجون»[٢]، إلا أن المحن المتعددة في هذا الشأن - والواردة في السنة المقدسة والتي يجسدها مؤسس المذهب وشيخه، أحمد بن حنبل (ت ٨٥٥) - قد أسهمت في صناعة هذه الهالة حول ابن تيمية. والحق أن هذا الأخير يظهر وكأنه الوارث الطبيعي الذي لا يمكن لأحد أن يضاهيه في هذه الخصلة النموذجية التي تتميز بها المدرسة الحنبلية: «إن التصلب والشجاعة الشخصية اللتان تمتع بهما ابن حنبل قد حاكاهما الفقيه الدمشقي تقي الدين ابن تيمية بشيء من الإبداع»[٣]، بَيْدَ أن ما جذب انتباه معاصري الرجل والمتأخرين من معجبيه هو موقفه المثالي ورباطة جأشه

---

(١) انظر:

Little, Donald: Did Ibn Taymiyya have a Screw Loose?, in: Studia Islamica 41 (1975), pp. 93–111, here p. 105.

(٢) انظر:

Schallenbergh, Gino: Ibn Taymīya on the ‘ahl al-bayt, in: Urbain Vermeulen and Jo van Steenbergen (eds.): Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras, vol. 3 (Proceedings of the 6th, 7th and 8th International Colloquium organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 1997, 1998 and 1999), Leuven 2001, pp. 407–420, here p. 408.

(٣) انظر:

Cooperson, Michael: Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the Age of al-Màmūn, Cambridge 2000, p. 109.

وثباته غير المتزعزع في الدفاع عن معتقداته.

ومِنْ ثَمَّ، فليس من المدهش أن يصبح ابن تيمية أكثر نزلاء السجون شهرة في التاريخ الإسلامي، حيث تنتحل شخصيته للإشارة إلىٰ السجناء السياسيين. وفي الوقت الذي يحتفي فيه البعض بابن تيمية جراء «شجاعته الأخلاقية التي لا تُضَاهَىٰ وجَلَدِهِ وحماسته الفكرية»[١]، فإنه بالنسبة لِثُلَّة أخرىٰ لا يعدو كونه تجسيدًا لكلمة السر المكافئة للشر، والتي تقوم معظمها علىٰ الإشاعات المتنامية التي يروج لها أهل الدربة، مثلما فعل إرشاد منغي: «وإذا لم يشهد علىٰ صحة هذا معاصرو ابن تيمية، اعرف هذا: شقيق سيد قطب - محمد - الموجود في المنفىٰ قد علم أسامة بن لادن في السعودية»[٢].

وعلىٰ الرغم من ذلك، يتفق كلا الفريقين أن ابن تيمية أحيانًا ينفذ تعاليمه ويحيطها بشيء من الاحتراز والحيطة، حيث يطبق مذهبه الفكري بأسلوبٍ ثنائي الطريقة[٣]، حيث يظهر تصلبه الفكري ليس فقط في مَقْل المحن التي

(١) انظر: *Sivan, Ibn Taymiyya, p. 42.*

(٢) انظر:
Manji, Irshad: The Trouble with Islam Today. A Muslim's Call for Reform, Toronto 2005, p. 147.

(٣) المثال المضروب علىٰ ذلك هو الظهور الأول له في عام ١٢٩٤، حيث قاد ابن تيمية أعمال شَغْب ضد كاتب مسيحي يدعىٰ عسافًا النصراني، والذي اتُّهم بالردة ضد النبي محمد، هنري لاووست: *La biopraphie d'Ibn Taimīya d'après Ibn Kaṯīr*، في: *Bulletin d'études orientales 9 (1942-1943)*، ص ١١٥-١٦٢، هنا ص ١١٨. وكتبت رسالة ابن تيمية: «الصارم المسلول علىٰ شاتم الرسول» في هذا السياق، انظر: تركي، عبد المجيد: *Situation du «tributaire» qui insulte l'islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes*، في: *Studia Islamica 30 (1969)*، ص ٣٩-٧٢.

أشرنا إليها، ولكن أيضًا في تطرفه الفكري ضد المسيحيين وهؤلاء المسلمين الذين يرىٰ أنهم قد حادوا عن جادة الطريق. ولنضرب لك مثلًا هنا بحالة عن نشاطه الأصولي(١) فيما يتعلق بالجهاد والتدخل بالقوة في الأماكن العامة للأمر بالمعروف: «ابن تيمية ناشط مقتنع أن الله قد أمر المسلمين بتحمل مسؤولية محاربة الأعداء الخارجيين وذوي الشرور في الداخل»(٢).

وهكذا، تظهر حياة الرجل وكأنها موقع تسير فيه أعمال التشييد والبناء علىٰ نحوٍ متواصل، فهو دائم التردد بين الوجهات المختلفة، أو كأنها هجرة متواصلة بين مجالات التدخل السياسي والتعليم والعداوات الشخصية والنقد اللاذع من زملائه ومعاصريه والدسائس ضد المؤسسة والتدخل العسكري والنقاط الرئيسة للنزاع كما عبر عنه في فتاوىٰ أو رسائل بعينها. وكان من جراء جمعه علىٰ نحو خاصٍ بين النشاط السياسي والنتاج الفكري، بالإضافة إلىٰ مجابهته في الوقت ذاته علىٰ جبهات عديدة أن جذبت حياة ابن تيمية اهتمامًا لا نظير له علىٰ جانب كتاب السير الذاتية(٣). وربما مثَّلت التدخلات العديدة

---

(١) انظر:

Makari, Victor E.: Ibn Taymiyyah's Ethics. The Social Factor, Chico 1983, p. 27: «To strive in the divine way was for him to stand up and to take action in the name of God.»

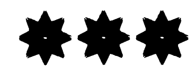
(٢) انظر:

Michel, Thomas: Ibn Taymiyya's Sharḥ on the Futūḥ al-Ghayb of ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī, in: Hamdard Islamicus 4 (1981), pp. 3–12, here p. 7.

(٣) انظر:

Bori, Caterina: The Collection and Edition of Ibn Taymiyya's Works. Concerns of a Disciple, in: Mamlūk Studies Review 13 (2009), pp. 47–67, here pp. 51–52.

لابن تيمية وخطابه الفظ المتعلق «نحن ضدهم» وخطاباته الموجهة السبب أن أَذْكَت حياة الرجل خيال العديد والعديد من الدارسين. ويبدو أن سيرته الذاتية تتبع في خطوطها نصوصًا شهيرة، أو أنها قد أعدت خصيصًا لتصوير فلم سينمائي. وقد وجه العلماء سهام نقدهم للإفراط في التبسيط والترجمات المقتضبة لكتابات الرجل ذات الجوانب المتعددة[١]، وهو ما أدىٰ إلىٰ وجود قراءات مختلفةٍ لفكر الرجل في المحيط الأكاديمي، حيث يؤكد مايكل كوك في هذا الصدد، أنه علىٰ الرغم من «نزعة الرجل التي تميل إلىٰ إزعاج الآخرين» إلا أنه لم «يقم بأية محاولة لتهذيب قوىٰ الشارع»[٢].



(١) جاءت الدعوة لقراءة متأنية عن كثب لكتابات ابن تيمية من قبل يحيي ميكوت؛ قارن، علىٰ سبيل المثال، عمله:

Ibn Taymiyya's «New Mardin Fatwa.» Is Genetically Modified Islam Carcinogenic?, in: The Muslim World 101 (2011), pp. 130–181.

(٢) انظر:

Cook, Michael: Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge 2000, pp. 149–150. See the chapter by Abdessamad Belhaj in the present volume.



٣- أنموذج التلميذ الدائم

تبدو السيرة الذاتية لابن القيم (وقطعًا لأي عالمٍ آخر) أقل إثارة للإعجاب إذا ما قورنت بنظيرتها لأستاذه ابن تيمية، بل وأكثر من ذلك، إذ كان ابن تيمية «شخصية غريبة الأطوار غير تقليدية وذات قدرة علىٰ جذب الآخرين ومبدعة وآسرة للقلوب، فضلًا عن أن كتاباته كانت موسوعية، ما يجعل شخصًا ذا سيرة أقل تواضعًا منه يتجشم مخاطر ألا يكون له ذكر بجواره»(١).

والحق أن هذا الشعور يتكشف علىٰ العديد من المستويات، كما أنه ينطبق علىٰ الشخص نفسه بقدر ما ينطبق علىٰ الأعمال الكاملة له. ولسنا بحاجةٍ هنا لنكرر ونعيد المسارات الذاتية المميزة والمتداخلة لهذين المؤلفين، إذ يكفي أن نذكر أن ابن القيم، علىٰ النقيض من ابن تيمية، لم يقض حياته في القتال علىٰ جبهاتٍ متعددةٍ، فالخبرة العلمية التي اكتسبها ابن القيم في داخل السجن(٢) وخارجه بالإضافة إلىٰ النقد اللاذع الذي لاقاه جراء إصداره لفتاواه ودفاعه عن مواقفه العقدية سيرًا علىٰ خُطَا أستاذه الشهير - ابن تيمية - قد رفعته في أعين معجبيه إلىٰ مراتب المقاومة البطولية والشجاعة الأخلاقية.

---

(١) انظر:

Bori and Holtzman, Introduction, p. 16.

(٢) انظر:

Krawietz, Birgit: Ibn Qayyim al-Jawzīyah. His Life and Works, in: Mamlūk Studies Review 10 (2006), pp. 19–64, here p. 24.

وإذا ما اعتبرنا حياته إجمالًا، فيمكن القول أنها كانت - إلىٰ حد كبير - حياة تعجّ بالكتابة؛ إذ يوصف ابن القيم بأنه يدرك تمام الإدراك قِصَرَ الحياة البشرية؛ ومِنْ ثَمَّ عمل بلا توقف أو انقطاع، حتىٰ حينما انفصل عن مكتبة بلدته الخاصة(١). وعليه، فبدلًا من الخوض مرة أخرىٰ في حياة الرجلين المتشابهة، فإننا سنسلط الضوء في السطور التالية علىٰ فكرة «القصور» تقريبًا في كل شيء عند الرجل - بعيدًا عن كمية نتاجه المكتوب وورعه الروحي(٢)، وهو الأنموذج الذي يتكرر بانتظامٍ في حياة ابن القيم. والحق أن المفهوم المنتشر عن الرجل بكونه من الطبقة الثانية للرجال (الثانويين) قد رفده العديد من العوامل، مثل إعجابه غير المحدود بابن تيمية، وتبعيته لأفكاره بسبب قدرته علىٰ عدم نقدها، وتواضعه علىٰ المستوىٰ الشخصي، بالإضافة إلىٰ مساعدته في تحرير ونشر تراث ابن تيمية.

بعد أن عاد ابن تيمية من مصر، غدا ابن القيم أكثر التلامذة المتعصبين له حتىٰ إنه قد قضىٰ عقدًا ونصفًا من الزمان معه في دمشق، ما أدىٰ به إلىٰ أن يقبع في غياهب السجن لمدة عامين تقريبًا- فصلاهما بالجسد عن بعضهما البعض، ولكنهما في الوقت ذاته تشاركا نفس الرؤية. ومخالفًا عادة العلماء في مدارسة العلم علىٰ أكثر من شيخ، فإن ابن القيم كان من الواضح أنه قد اكتفىٰ بابن تيمية(٣)، حتىٰ إنه قد «كرس الخمسة عشر عامًا التالية من حياته

---

(١) انظر: البرقي، أحمد: ابن القيم من آثاره العلمية، بيروت ١٤٠٤/ ١٩٨٤، ص ١٤٢.

(٢) انظر:

Krawietz, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, pp. 22–23.

(٣) لمعرفة المزيد عن شيوخه الآخرين، انظر: =

للدراسة على ابن تيمية فقط، وما لبث أن نجح في إقامة نفسه باعتباره أفضل وأكبر تلاميذ الأخير»[١]. ويبدو أن هذا الارتباط الفكري والعاطفي القوي قد أبقى على علاقة ابن القيم مع وطنه الأم خلال الفترة الأولى من حياته[٢]. وهنا تشير أنجوم إلى العلاقة بين المؤلفين، قائلة أنها قد تخطت كون ابن القيم التلميذ الرئيس لابن تيمية، وأن كتاب «مدارج السالكين»- هذا المرشد الشهير الذي كتبه ابن القيم عن الصوفية الحنبلية- يقدم رؤى واضحةً حول هذا الشعور الدائم والمتجذر، حيث «إنه يسلط الضوء أيضًا على نظرة ابن قيم الجوزية الروحية لأستاذه ابن تيمية»[٣].

وهو في هذا الصدد، يعبر عن «احترام وحب لا نظير له لأستاذه، ابن تيمية

= *Holtzman, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, pp. 206–207; Abdul-Mawjud, Salâhud-Dîn Ibn Alî: The Biography of Imâm ibn al-Qayyim,*

ترجمه عبد الرافع أدويلا إمام، الرياض ٢٠٠٦، ص ٤٣-٥١. يجاهد هولتزمان لزيادة عدد هذه القائمة من الشيوخ، حتى يوافي ابن القيم النمط الشهير من التوقعات.

(١) انظر:

Holtzman, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, p. 210.

(٢) انظر:

Abdul-Mawjud, Biography, pp. 63–67,

حيث يبين عبد الموجود أنه من الصعب: إن نقول ان ابن القيم قد استوفى الشروط والمعايير المنتشرة لطلب العلم، وهو ما جعله يسترضي قراءه:

Krawietz, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, p. 23.

(٣) انظر:

Anjum, Ovamir: Sufism without Mysticism. Ibn Qayyim al-Ǧawziyya's Objectives in Madāriǧ al-sālikīn, in: Bori and Holtzman, A Scholar in the Shadow, pp. 161–188, here p. 162.

(...) ربما لم يعبر عن مثله في أي من أعماله الأخرىٰ»[١]، لدرجة جعلت أنجوم تقترح عقد مقارنة بين الرباط الروحي الذي يجمعهما و«هذا النوع من الارتباط الروحي القوي الذي شاع بين كُلٍّ من الرومي وشمس التِّبريزي»[٢]. وليس هناك ثمة شك في أن ابن القيم ما كان لينتقد علىٰ الملأ موقفا عقديا اتخذه ابن تيمية[٣].

أما العامل الآخر الذي يؤيد فكرة «القصور» فهو أن ابن القيم كان ذا خلفية عائلية متواضعةٍ، فلقبه الذي يعرف به هو «ابن قيم مدرسة الشريعة في الجوزية»؛ ليدل علىٰ المهنة التي كان والده يمتهنها ومكانته الاجتماعية[٤].

ومع ذلك، فعلىٰ الرغم من أن مصطلح «قيم» من الممكن أن يكون ذا مدلولٍ حسن في اللغة الإنجليزية إلىٰ حد ما، فإن مصطلح «الحارس» ربما كان هو الأقرب إلىٰ المعنىٰ المراد؛ بمعنىٰ أن مهنة ابن القيم نفسه كانت واحدةً من هذه المهن العديدة التي ترقىٰ بالإنسان علىٰ المستوىٰ الاجتماعي، علىٰ الرغم من أنها - علىٰ الأقل ليس من جراء ولائه لابن تيمية - قطعًا لم تَرْقَ به إلىٰ القمة. وكنوع من التذكير الدائم له، صارت الخلفية الاجتماعية

---

(١) انظر: *Anjum, Sufism without Mysticism, p. 163.*

(٢) نفس المرجع، ص ١٦٤، رقم ٩.

(٣) وعلىٰ الرغم من ذلك، كان يفعل الأمر ذاته في بعض المسائل الفقهية؛ نفس المرجع، ص ١٦٤.

(٤) انظر:
Holtzman, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, p. 208. Compare Irmeli Perho, Climbing the Ladder. Social Mobility in the Mamluk Period, in: Mamlūk Studies Review 15 (2011), pp. 19–35, here p. 19.

المتواضعة لابن القيم باعتباره «ابن حارس مدرسة الجوزية» لازمة له في لقبه علىٰ الدوام[(١)].

ومن الممكن أن يتوقع المرء مقدار المعاناة التي لاقاها ابن القيم جراء هذه الظروف والأحوال، كما من الممكن أن يخال المرء أيضًا إلىٰ أي مدىٰ جاء جمعه الاضطراري للمخطوطات ومحاولته الوصول إلىٰ المثالية والرقي الروحي - سواء باتباع أنموذج ابن تيمية أو النبي محمد ﷺ - ليتوافق مع أصله المتواضع.

وربما كانت إجادة ابن تيمية الفائقة للعلوم بالإضافة إلىٰ ثقته غير المحدودة في نفسه قد راقت لابن القيم الذي، علىٰ الرغم من ذلك وعلىٰ النقيض من ابن تيمية المعتز بذاته، قد خلف شعورًا أنه في صراعٍ مع فقدان الثقة بالنفس

(١) في عملها *Climbing the Laddr*، ص ٢٠، صنفت بيرهو وظيفة قيِّم المسجد من بين «الوظائف الوضيعة التي يتلقىٰ موظفوها راتبًا ضعيفًا من بين جميع المؤسسات الدينية الأخرىٰ؛ وعلىٰ الرغم من أنهم يعملون بين العلماء ، إلا أنهم لم يكونوا بالضرورة علماء»؛ وفي خاتمة هذا العمل، ص ٣٤، تؤكد علىٰ أن «التقدم الاجتماعي لا يمكن أن يكون أمرًا سهلاً، وأن صعود السلم الاجتماعي كان أمرًا استثنائيًّا في هذا الزمان وليس قاعدة». وعلىٰ الصعيد الآخر، فهنالك سيرة ذاتية تحاول أن تسلط الضوء علىٰ هذه الظروف من زاوية أخرىٰ من خلال إبراز وظيفة الوالد باعتباره «مديرًا» وتقديم قراءة تحجب الحقائق: «إنه لمصدر كافٍ للفخر للرجل أن يكون في موضع المسؤولية عن هذه المدرسة بسبب تأثيرها الكبير بين جميع مدارس هذا الزمان» ثم يضيف أن «من حق ذرية الرجل وأحفاده أن يشتهروا بهذا النسب»؛ انظر: *Abdul-Mawjud, Biography, pp. 24–25*.

والحق أن اكتساب الرجل بعض المعرفة الأساسية حول قواعد الوراثة قد أصاب بعض الكُتَّاب بالحيرة من حيث هل ينتمي الرجل فعلا، والحال كذلك، للطبقة الدنيا من المجتمع؛ انظر: *Krawietz, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, p. 21*.

وأنه لم يكن بحال مهتمًّا بتبادل الاتهامات القاسية مع الآخرين، ولكنه فضلًا عن ذلك كانت نفسه مملوءة بالتواضع والتقوىٰ منقطعي النظير[١].

وعلىٰ أية حال، فإنه من الصعب أن يتخيل المرء شخصية تتحمل صخب روحها وعدم اتسقاها مع نفسها مثل ابن تيمية، فلم يكن من بين مجموعة أتباعه قائد سواه[٢]، وذلك حتىٰ في الوقت الذي كان ابن القيم فيه أكثر تلامذته شهرة[٣].

والحق أن التبعية لابن تيمية قد كبحت الطموح الشخصي لابن القيم، بل وسبّبت له نوعًا من الإحصار في الكتابة حتىٰ حينما تخطىٰ مرحلة عدم النضج إلىٰ سواها. فعلىٰ سبيل المثال، يعلق المترجمان مايكل عبد الرحمن فيتسجرالد ومولاي يسوف سيتين علىٰ هذا الأمر، قائلين: «يبدو أن ابن القيم قد بدأ حياته ككاتب غزير الإنتاج فقط إبَّان وفاة أستاذه»؛ إذ يجب أن تكون الحالة النفسية له أفضل ما تكون عند هذه النقطة من الزمان: «تميزت هذه الفترة من حياته بكثرة الترحال وطلب العلم والتدريس، بالإضافة إلىٰ حجه لمكة والتي عاش فيها حينًا من الزمان»[٤].

---

(١) انظر: *Holtzman, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, pp. 210–211.*

(٢) انظر:
Bori, Caterina: Ibn Taymiyya wa-Jamāʿatuhu. Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle, in: Rapoport and Ahmed, Ibn Taymiyya and His Times, pp. 23–52, here 25, 28, 30 et passim.

(٣) يتردد المرء في وصف الآخرين بالشهرة، حيث ينطبق هذا الوصف فقط علىٰ بعض علماء الشافعية الذين أظهروا تعاطفًا مع ابن تيمية؛ نفس المرجع، ص ٣٧.

(٤) انظر: =

كان عمر ابن القيم في الوقت الذي رحل فيه ابن تيمية عام ١٣٢٨ نحو ٣٧ أو ٣٨ عامًا، وقد كتب السواد الأعظم من أعماله بعد هذا التاريخ[١]؛ والحق أن المرء يتساءل في هذا الإطار عن الوظيفة الدقيقة التي كان ابن القيم يعمل بها قبل هذا التاريخ[٢]، وعن السبب الذي جعل نتاجه العلمي يشهد فترة الحضانة الطويلة هذه قبل أن يشرع بالفعل في إنتاج هذه الكمية منقطعة النظير من الأعمال في العقود اللاحقة، ولا ندري حقًّا إذا ما كان الرجل قد كتب بالفعل أجزاءً من أعماله هذه في حياة ابن تيمية ولكنه أعرض عن نشرها لسبب أو لآخر.

وقد خَالَ العلماء لفترة طويلة من الزمان أن ابن القيم قد لعب الدور الرئيس في جمع وترتيب أعمال ابن تيمية علىٰ الرغم من أن المعرفة الدقيقة لمن جمع هذه الأجزاء المتبعثرة هنا وهناك لا تزال بحاجة إلىٰ المزيد من الفحص[٣].

لقد كان ابن تيمية واحدًا من هؤلاء العلماء الذين أتقنوا ببراعةٍ أنواعًا متعددةً من العلوم الدينية[٤]، بَيْدَ أنه علىٰ الرغم من ذلك، لم يستفرغ شيئًا من

= *Ibn Qayyim al-Jawziyya on the Invocation of God. Al-Wābil al-Ṣayyib min al-Kalim al-Ṭayyib, translated by Michael bdurrahman Fitzgerald and Moulay Youssef Sitine, Cambridge 2000, p. xi.*

(١) انظر: *Holtzman, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, p. 206.*

(٢) حول مهنه ووظائفه، انظر: *Abdul-Mawjud, Biography, pp. 69–71.*

(٣) انظر: *Bori, Collection, p. 58 et passim.*

(٤) انظر:
Weismann, Itzhak: Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus, Leiden and Boston 2001, p. 263.

طاقته أو جهده في الترتيب المسبق لشهرته بعد وفاته سواء من خلال عمل التقدمات الممنهجة أو الترتيبات الملائمة أو لفت الأنظار إلىٰ أعماله، كما أنه من غير المتيقن إذا ما كان قد اعتبر جميع الكتابات التي سملها ردًّا علىٰ الفتاوىٰ التي كانت تأتيه حقًّا من جملة أعماله الكاملة - والحق أنه من غير المتيقن إذا كان الرجل قد فكر في هذا الأمر بهذا المنطق من أساسه أم لا.

لقد طور ابن تيمية نظام إصدار الفتاوىٰ الدينية من خلال طرقٍ مركزية للتعبير عن الذات من أجل التعبير عن اهتماماته الخاصة، حتىٰ إن الصيغ المختصرة للفتاوىٰ «قد أصبحت بالنسبة له وسيلة رئيسة للتعبير عن أفكاره»[١]، لدرجة أنه في بعض الأحيان كان يطلق عناوينَ مختلفةً للفتوىٰ الواحدة، وكذا للمخطوطة الواحدة من كتاباته[٢]، كما يوجد العديد من الظروف التي أخرت الهيكلة الدقيقة لنتاجه العلمي.

وعلىٰ الرغم من ذلك، فقد نجحت كمية رائعة من أعماله من البقاء علىٰ مر القرون، علمًا بأن معاصريه لم يكن لديهم رؤية واضحة حولها. والحق أن أوجهًا معينة من أعمال ابن تيمية قد أخفقت في اجتياز اختبارات زمانها،

---

(١) انظر:

Weiss, Bernard: Ibn Taymiyya on Leadership in the Ritual Prayer, in: Muhammad Khalid Masud, Brinkley Morris Messick, and David Stephan Powers (eds.): Islamic Legal Interpretation. Muftis and Their Fatwas, Cambridge, MA, and London 1996, pp. 63–71, here pp. 63–64.

(٢) انظر:

Ibn Taymiyya: A Muslim Theologian's Response to Christianity. Ibn Taymiyya's al-Jawāb al-ṣaḥīḥ, edited and translated by Thomas F. Michel, Delmar 1984, p. 68.

ولولا الجهود المخلصة لمحبيه - سواء ابن القيم أو غيره - لضاعت هذه الأعمال. وإنها لمصادفة تاريخية موفقة أن أعمال مثل هذا الكاتب العفوي الذي دوما وأبدًا ينتقل من موضوع إلىٰ آخر ومن جبهةٍ إلىٰ أخرىٰ قد حفظت وأعيد ترتيبها وتنظيمها، بل وتطويرها علىٰ يد محبيه الراغبين في فعل ذلك.

يبدو أن أي وصفٍ لابن قيم الجوزية لابد وأن يبدأ بذكر أنه كاتب موسوعي. ومع ذلك، فإن هذا إلىٰ حد ما لا يعني أنه غزير الإنتاج بكل ما تحمله الكلمة من معنىٰ؛ ولكن فضلًا عن ذلك وبدون التصريح بهذا الأمر بوضوحٍ، فإن هذا التعبير ينقل تحفظًا معينًا حول جودة النتاج الذي قدمه الرجل، لدرجة أن بعضًا من العلماء لا يشعر بأي نوعٍ من تأنيب الضمير حينما يعبرون عن ازدرائهم له. ويبدو أن السبب الرئيس وراء هذين الاتجاهين هو الشخصية المقلدة الكامنة في شخصه والبادية في أعماله. وفي إطار من السخرية المفروضة، يمتدح مؤلفو أحكام أهل الذمة ابن القيم باعتباره «شيخ الإسلام الثاني»، وذلك في ضوء وصف أستاذه ابن تيمية باعتباره «شيخ الإسلام الأول»[1].

ويبدو أيضًا أن وصف «متعدد الموضوعات» مثير للمشاكل، بقدر ما أنه يريح القارئ من عبء التأمل في التساؤل حول *wes Geistes Kind der Autot ist* ومحاولة إضفاء معنىٰ لكتاباته وجعلها ذات قيمة. وبمعنىٰ آخر: فإن هذا الوصف ربما يقيد من البداية الزعم حول مدىٰ الاتساق عند الرجل ومعتقداته الداخلية وخطط عمله المتطورة والمنعطفات الجوهرية في حياته وهَلُمَّ جرًّا لصالح منطق منحرفٍ ذي أعدادٍ هائلةٍ، وهو الأمر الخطير

(١) ابن قيم الجوزية، «أحكام أهل الذمة» ص ١١. سَبْر عمل آخر لأبو زيد تحت عنوان: ابن قيم الجوزية (ص ١٢٩-١٥٦) أغوار العلاقة بين ابن تيمية وابن القيم.

والمضلل، بل وأكثر من ذلك فعندما قام بل منذ عام ١٩٧٩ بتحديد مراحل معينة في حياة ابن القيم والتأثيرات التي سادت أعماله، فإنه قد أشار إلىٰ «التغيرات المتعددة في إطار العمل التنظيمي الذي يتضح في كتابات ابن القيم بما يتماشىٰ مع الفترات المختلفة في حياته المهنية»[١].

ومِنْ ثَمَّ، فإن تحويل الرجل إلىٰ نسخة من ابن تيمية والنظر إليه باعتباره صوت أستاذه - وهو الادعاء الذي رفعه بالفعل معاصرو الرجل - يغلق الباب أمام محاولات بحثية مهمة. وعلىٰ الرغم من أن هذا الزعم بالتقليد والتبعية العمياء من جانبه لأستاذه قد غدت بادية للعيان علىٰ نطاق كبير، إذ يطلقها أتباعه هنا وهناك، إلا أن أبو زيد شعر بأن هناك ثمة حاجةً إلىٰ تخصيص قسم من ١٧ صفحة للتأكيد علىٰ أن «ابن القيم ليس نسخة من شيخه ابن تيمية»[٢].

وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن الزعم بالتقليد في حق ابن القيم من حين القول به وحتىٰ يومنا هذا لا يمكن القطع به، بسبب المكانة العلمية للرجل ونتاجه العلمي. وهكذا، فإننا نجد الرواية المنتشرة الشبيهة والمتممة في الحقيقة لنوع من الإبداع في كل المجالات للرجل. وفي الغالب الأعم، يمكن القول بأن الرجل قد نجح في أن يصنع لنفسه محرابًا بينما لا يزال في الوقت ذاته يتبع طريق ابن تيمية: «لقد استوعب ابن القيم كل أفكار أستاذه وتحمل آلامًا تفوق الوصف من أجل إعادة شعبيتها، بَيْدَ أنه في الوقت ذاته قد صنع لنفسه هُوِيَّة مستقلة»[٣].

---

(١) انظر: *Bell, Love Theory, p. 101.*

(٢) للمزيد من التفاصيل التاريخية، انظر: أبو زيد، ابن قيم الجوزية، ص ١٣٩-١٥٦.

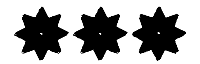
(٣) انظر: *Ahsan, Sayyid: Life and Thoughts of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, Aligarh 1988, p. 33.*

وفي هذا الإطار، يبدو أن «الهوية المستقلة» التي منحت امتيازًا لابن القيم أو دافعت عنه كانت تتألف في الأساس من النقاط من غير ذات المغزىٰ والتي لم تَطَلْها مكنسة ابن تيمية أو أن الأخير لم يظهر أي اهتمام لتغطيتها. وعليه، تظهر هذه الهوية كموضوعات مستقلة متناثرة ومرتبطة باسم ابن القيم، وقد عادت للظهور مرة ثانية في الدوائر الأكاديمية الغربية في القرن العشرين علىٰ أساسٍ تدريجي، كما أوضحنا في قضية الأطفال أو الطب النبوي، إذ إنه علىٰ الرغم من الاهتمام المولىٰ لهذه الأعمال، إلا أن حالتها لا تزال يضفىٰ عليها حالة من التهميش بسبب الانطباع المأخوذ عنها بأنها من أعمال الطبقة الثانية؛ بمعنىٰ أن ابن القيم قد نجح في استخدام الطاقة المتبقية له - أي تلك الطاقة التي لم يستنفدها بالفعل في الاهتمام المباشر بأعمال ابن تيمية وما لحقها من ترتيب لتراث الأخير من الكتابات المتناثرة - ليحفر زاوية خاصة له في ربوع العلم.

وفي ضوء هذه المفاهيم، نرىٰ أنه لم يعد من الكافي - ولا سيما من وجهة نظر الخبراء المتخصصين في دراسة ابن القيم - أن نلحق بالرجل وصف «نعم-هو-يستطيع» بينما لا يزال في الوقت ذاته من المعتقدات الفاسدة بسبب الانطباع المأخوذ عنه أنه كان واقعًا في سحر ابن تيمية وأنه كان أسير اصطفائية الأنواع، وهو الأمر الذي جعل كلًّا من بوري وهولتزمان يشعران بالأسىٰ كون أن «النتاج العلمي الواسع للرجل لا يزال غير مستكشفٍ»، ما جعلهما يستنتجان الآتي: «في الوقت الذي يشار فيه إلىٰ بعض أعمال ابن قيم الجوزية باعتبارها فريدة من نوعها، حتىٰ إنها في بعض الحالات كانت تستخدم تقريبًا باعتبارها مصادر البحث الحصرية، إلا أن الرجل لم ينله حظٌّ

من هذه الكتب باعتباره مفكرًا مستقلًّا وذا تأثير».

إن لب الموضوع يكمن في أن تجسيد ابن القيم علىٰ أنه «التلميذ المجدُّ لابن تيمية (...) قد أدىٰ إلىٰ فقدان ابن القيم إلىٰ الابتكار ما جعله غير جدير بأن يوجّه إليه أعين البحث العلمي المناسب»(١). ومع ذلك، فهل الاستقلالية هي حقًّا الشرط الذي يتوجب وجوده قبل الابتكار؟ وما الذي من المفترض أن تعنيه كلمة «الاستقلالية»؟ إن إعادة إحياء هذا الزعم من خلال شرح التأثيرات التاريخية والإطار المفاهيمي الثقافي قد قادنا إلىٰ تسليط الضوء علىٰ فكرة الاستقلالية الإبداعية في القسم القادم من هذا العمل. وإذا ما لم يثبت أن الابتكار يمثل المعيار المطلق، ماذا يكون المعيار القابل للتطبيق حينها؟



---

(١) انظر *Bori and Holtzman, Introduction, p. 15.*



٤ـ اختبار تحدي الأصالة والابتكار

في مقدمة عملهما *Ibn Taymiyya and His Times*، يؤكد المؤلفان يوسف رابوبورت وشهاب أحمد علىٰ أن «هناك شبه إجماعٍ عالميٍ علىٰ أن ابن تيمية كان واحداً من أكثر المفكرين إبداعًا وتنظيمًا في تاريخ الإسلام»(١)، والغالب أن شبه الإجماع الذي وقر في قلب المؤلفين ليس إلا مفهومًا أكاديميًّا حديثًا نتج من أروقة تيار الإحياء السني بعد حوالي ٥٠٠ عام من الإهمال في المصادر العربية(٢).

وأما فيما يتعلق بالجزء الأخير من المقولة، فإن الشخصية المنظمة التي تعزىٰ إلىٰ ابن تيمية يجب أن تكون في إطار القواعد الضابطة لذلك؛ حيث إنه ليس له أية آراء هيكلية منظمة - ناهيك عن علم الفقه -(٣) كما أن جُلَّ نتاجه لا يمثِّل سوىٰ سلسلة من الزفرات الإبداعية. وهنا يؤكد (بوري) أن ابن تيمية «لم يكن يمتلك عقلًا مرتبًا منظمًا»، وإنما «كان ذا شخصية اندفاعية غير منظمة علىٰ مستوىٰ كمية أعماله وجودتها»(٤).

---

(١) انظر: *Rapoport and Ahmed, Introduction, p. 19.*

(٢) نوقش هذا الأمر في نفس هذا العمل؛ انظر:
El-Rouayheb, Changing Views, pp. 270, 311.
نفتقر إلىٰ دراسة مقارنة عن ابن القيم علىٰ غرار هذه.

(٣) انظر: *Krawietz, Transgressive Creativity, pp. 43–49.*

(٤) انظر: *Bori, Collection, p. 55.*

والحق أن هذا الأمر يبدو كثيرًا في التلاقي مع شخصيته النموذجية والتي تتناسب تمامًا مع وجه أدائه؛ حيث إن «أدبيات الفتوىٰ لا تتيح درجة التنظيم التي توجد في الرسائل الكبيرة و- كقاعدة مطردة - لا تعترف بهذا الجدال المنتشر في كتب أصول الفقه»[١].

❑ إن خوض المعركة بالنيابة عن ابن تيمية (وأعماله) علىٰ يد ابن القيم في المقام الأول وغيره من أتباع ابن تيمية ومحبيه، ينبغي أن ينظر إليه باعتباره إنجازًا ضخمًا في ذاته للأسباب التالية:

١ - علىٰ المستوىٰ الاجتماعي، من خلال الإدراك والتأكيد علىٰ أهمية ابن تيمية، من خلال مساندة ودعم رجل ما لم تعترف به المؤسسة (الرسمية) في الغالب الأعم والمشاركة في الاحتجاجات عنه.

٢ - علىٰ المستوىٰ المادي والعملي، من خلال تحديد وجمع وترتيب مذكراته المتفرقة.

٣ - وأخيرًا وليس آخرًا علىٰ المستوىٰ الفكري، من خلال استكشاف العُوَار الذي خلفه ابن تيمية وشرح وجهة نظره وترتيب أفكاره وتنظيمها[٢].

وعلىٰ الرغم من ذلك، فلا نريد في هذا الصدد أن نعلِّق علىٰ هذه المهام

---

(١) انظر: *Weiss, Ibn Taymiyya on Leadership, p. 64.*

(٢) يجب أن نضيف هنا أن العالم المصري الراسخ في العصر الحديث «محمد أبو زهرة» (ت ١٩٧٤) ربما يكنُّ التقدير لكتابات ابن تيمية «حيث إنها واضحة مشرقة نيرة لا تعقيد فيها ولا إبهام». انظر: أبو زهرة: ابن تيمية: حياته وأسراره وآراؤه وفقهه، القاهرة ١٩٥٢، ص ٥٢١. لن يقبل السواد الأعظم من قراء الرجل هذا الأمر، ولكنهم فضلًا عن ذلك سيتحسرون علىٰ دقته المطلقة - حيث سيشعرون أنها قد غدت غير صارمة.

«المساعدة» للرجل وفوائدها هنا أكثر من ذلك؛ حيث إن ذلك ليس هو لُبّ موضوعنا أو جوهره؛ أضف إلىٰ ذلك أن الحجة الواردة أعلاه تحمل في طياتها مرة ثانية مخاطر الوقوع في براثن المَأْزِق المزدوج للدفاع عن العقيدة.

وبالعودة مرة ثانية إلىٰ الجملة البديهية التي استشهد بها كُلٌّ من رابوبورت وأحمد، فنحن مترددون في تصديقها، بما في ذلك الفقرة في منتصفها؛ ألا وهو الزعم بأن ابن تيمية كان «واحدًا من أكثر المفكرين (...) إبداعًا في تاريخ الإسلام»[١].

إننا لم نأخذ علىٰ عاتقنا هنا أن ننكر هذا الزعم المتعلق بالإبداع منقطع النظير، ولكن فضلًا عن ذلك نسلط الضوء علىٰ المناخ الفكري علىٰ نطاقٍ أوسع في الأدبيات الغربية والتي من شأنها أن تعزز الحكم علىٰ هذه القيم.

في مقال له عن أفضل أنواع الأدب جودة في العصر المملوكي ودور الشعر فيه، زعم (توماس بوير) أنه من السذاجة أن نقيِّم هذا الأدب في ذاته، إذ لا بد علىٰ المرء أن يأخذ بعين الاعتبار أيضًا التطور التاريخي لعملية التذوق وما يتعلق بها من ميل واستياء عرفت به أوروبا[٢]، ثم يؤكد بوير أن الأهمية النوعية للمسارات الاستعمارية وتأثيرها علىٰ إدراك الشعر العربي وتفهمه تنتهي إلىٰ أن «الشعر العربي في عصر المماليك لم يوصم بالركود والافتقار إلىٰ الإبداع، ولكنه فضلًا عن ذلك كان يمتاز بالتطور الثابت التدريجي»، بَيْدَ

---

(١) انظر: *Rapoport and Ahmed, Introduction, p. 19.*

(٢) انظر:
Bauer, Thomas: Mamluk Literature. Misunderstandings and New Approaches, in: Mamlūk Studies Review 9 (2005), pp. 105–132, here pp. 105, 108.

أن الأخير «مع ذلك لم يتطور تُجَاه نفس نقطة النهاية علىٰ غرار ما فعله الأدب الغربي في القرنين التاسع عشر والعشرين».

والحق أن إزالة قِطعًا بعينها من هذا الأدب بدعوىٰ أنها راكدة يتعلق في الأساس بـ«الافتقار إلىٰ التطوير الذي حاكىٰ وأكدت عليه النماذج الغربية»[(١)]. إن كلتا هاتين السمتين - أي التطور الثابت وعدم الاتساق مع الأنماط الغربية من الابتكار والسائدة لفترة طويلة من الزمن - ينطبق إلىٰ حد كبير علىٰ حالة ابن القيم. ومِنْ ثَمَّ، فإننا نرىٰ أن عدم الاعتداد الشامل لابن القيم والإصرار علىٰ تصويره في الأدبيات الغربية الثانوية علىٰ أنه ليس غير مقلد، ليس من قبيل الصدفة التي تتعلق بهذه الحالة بعينها[(٢)]، ولكنه فضلًا عن ذلك ربما تكون متأثرة بقوة بمبدأ الرومانسية العنيد حول العبقري والإشادة المبالغ فيها بالاختراعات، ولا سيما منذ عصر التوسّع الاستعماري والرأسمالية الصناعية. لقد غدا كلٌّ من الإبداع و«نقيضه الأخلاقي - السرقة الأدبية»[(٣)] حجري الزاوية في النقاشات عن عباقرة الفن في القرن الثامن عشر. وكان مجرد اختراع مفهوم «العبقري المبدع» قد حوَّل عملية انتحال النصوص - علىٰ سبيل المثال - تلك التي تحدث في صيغة التكرار - إلىٰ «مشكلة»؛ ففي خلال فترة باركيه، علىٰ سبيل المثال، اعتبر التَّكْرار الدقيق من عناصر الفنون

---

(١) انظر: *Bauer, Mamluk Literature, p. 116.*

(٢) سيكون جلال الدين السيوطي هو المرشح الآخر هنا.

(٣) انظر:
Buelow, George J.: Originality, Genius, Plagiarism in English Criticism of the Eighteenth Century, in: International Review of the Aesthetics and Sociology of Music 21 (1990), pp. 117–128, here p. 117.

الجميلة[١].

وفيما يتعلق بفكرة «العبقري المبدع»، فإنها تعود إلىٰ المقال الذي كتبه روبرت وود تحت عنوان: «مقال حول العبقري المبدع وكتابات هومر»[٢]، والذي أثَّر هو الآخر بقوة في مفاهيم الإبداع في أوروبا[٣].

والحق أن هذه الآلية تنطبق بتمامها علىٰ هذه الحالة حالما اعتبرنا مقال وود الحدث التأسيسي لها[٤]. ظل هذا الاتجاه مثار جدل في مجال

(١) انظر:
Glasmeier, Michael: «Loop. Zur Geschichte und Theorie der Endlosschleife am Beispiel Rodney Grahams», key note speech, May 5, 2011 in the course of the conference «Wiederaufgelegt. Zur Appropriation von Texten und Büchern in Büchern» (May 5–7, 2011), organized by Annette Gilbert, Peter Szondi-Institute, FU Berlin.

(٢) انظر:
Wood, Robert: An Essay on the Original Genius and Writings of Homer. With a Comparative View of the Ancient and Present State of the Troade, London 1769.

(٣) قارن:
Fredriksson, Martin: The Avant-Gardist, the Male Genius and the Proprietor, in: Nordlit 21 (2007), pp. 275–284, here p. 278.

(٤) لمزيدٍ من المعلومات حول: «متىٰ أصبح التقليد سرقة أدبية». انظر:
Buelow, Originality, and Jaffe, Kineret S.: The Concept of Genius. Its Changing Role in Eighteenth-century French Aesthetics, in: Journal of the History of Ideas 41 (1980), pp. 579–599. Compare Brunner, Anette: Der zum Himmel erhobene Blick als Ausdruck enthusiastischen Schöpfertums. Die Darstellung der Invention im Künstlerbildnis der Goethezeit, in: Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie, suppl. 2 (2006), pp. 57–72.

الفنون والموسيقىٰ لفترة طويلة من الزمن، ولا سيما مع صناعة وممارسة المقاطع الفنية من طراز دادا والمقاطع الجاهزة للاستخدام في فنون الشوارع والموسيقىٰ الرقمية؛ وعليه فيجب أيضًا أن تكون هذه الفكرة مثار جدلٍ - ليس فقط في مجال الموسيقىٰ والأدب والفنون - ولكن أيضًا في مثل الموضوعات «الأجنبية» كالدراسات الإسلامية، بَيْدَ أن هذه المجالات «الأجنبية» قد أظهرت حتىٰ الآن نزوعًا معينًا من قِبَلِ المبتكرين الذين يقدمون أنفسهم في ضوء الإبداع ويعطون انطباعًا أنهم لا يدينون بأي شيء للآخرين - حتىٰ تركوا المنافسين الآخرين قابعين في الخلف.

وعلىٰ الرغم من أن ابن تيمية لم يَدَّعِ أنه قد أوجد نوعًا من الإبداع يتعلق بشخصه ويقوم فيه علىٰ غير مساعدةٍ من الآخرين، إلا أنه قد حط من قدر منافسيه من المتأخرين والقدامىٰ إلىٰ درجة كبيرة. لقد قدم الرجل نفسه علىٰ أنه يلتزم نهج السلف الصالح في القرون الثلاثة الأولىٰ من الإسلام، وهي الخطوة التي خولت له عمليًّا التجاهل والحط من قيمة العديد من أجيال العلماء، إذ رأىٰ أن نأيه بنفسه عن هؤلاء الذين عاشوا معه تقريبًا في نفس الفترة الزمنية لصالح الحُكَّام الأُوَل مِنْ شأنه أن يعزز شرعيته. استطاع ابن تيمية من خلال فكرة السلف الصالح أن يقدم مشروعًا تنظيميًّا شاملًا ومؤثرًا. ولا غَرْو؛ إذ غدا هذا الأمر مستخدمًا ومتبعًا علىٰ نحوٍ منهجي كأداة قوية من قِبَل العلماء المسلمين «الإصلاحيين» أو النشطاء حول العالم- ولا سيما عندما يعودون إلىٰ مواطنهم المحلية بدافع إزالة الضلال عن الإسلام باسم المصادر المقدسة والعلماء من السلف الأُوَل.

لقد أتاح الغرب - الذي تعدُّ الدراسات الشرقية وما لحق بها من الدراسات

الإسلامية بفروعها المتعددة جزءًا منه - بل ومنح المكافآت علىٰ الصعيد الاجتماعي للتشجيع علىٰ فرض الذات بشيء من التباهي وتخطي التقاليد أو الأسلاف، وحتىٰ تجاهل هؤلاء الذين مدوا يد العون، وهو الأمر الذي أثَّر علىٰ استقبال مثل هذا الشعور في السياقات الغربية.

وفي ضوء هذه الخلفية، يظهر شخص مثل ابن القيم يجمع بعض المبادئ الإسلامية العامة مثل الرزانة واحترام الكبار والتواضع والانغماس في التقوىٰ، وهَلُمَّ جَرًّا علىٰ أنه النقيض التام لهذا المجد المستحق، إذ ساءت حالته جراء اقتباساته اللامتناهية وتواضعه الشخصي منقطع النظير - وهو الاتجاه الذي ربما ينظر إليه باعتباره مرضيًّا صِرْفًا. لم ينتقد ابن القيم ابن تيمية أبدًا، وحتىٰ ولو انتُقد هو رأسًا. وعليه، فليس من المعقول أن تزعم الدراسات الإسلامية الغربية أنه من المتوقع من ابن القيم أن يميز نفسه بجلاءٍ من خلال انتقاده لابن تيمية مِنْ أجل أن يظهر نفسه رَجُلَهُ الأوحد. كما أنه من السخافة أيضًا أن تطلب مثل هذه الدراسات هذا النوع من النقد لاتخاذه تكئةً يمكن من خلالها استنتاج مزايا الرجل العلمية. ولا يمكن التغاضي عن حقيقة أن رموزًا مثل ابن القيم تحظىٰ بقدر أقل بكثيرٍ من التقدير بين المسلمين وأن صفاته وتركيبته تعتبر علامةً واضحةً علىٰ الضعة، وغالبًا ما تقدح زِنَاد الازدراء. وعلىٰ النقيض من ذلك، فإن العدوانية المكسوة بالغرور والتعالي من قِبَلِ ابن تيمية تمثل الأنموذج البديل للتقوىٰ والورع والاسترسال الفكري لابن القيم. ولا يعني هذا أن ابن تيمية يلاقي قدرًا كبيرًا من الترحيب في كل مكان، ولكن شخصيته في الوقت ذاته «تحترم» قطعًا - علىٰ اعتباره عالمًا كبيرًا في العقيدة أو ناشطًا كبيرًا أو كوغدٍ قوي خطير (لا يزال «تأثيره» العنيف يرىٰ في القرون المتأخرة).

وعلىٰ الرغم من أن هناك اتفاقًا علىٰ نطاق واسعٍ حول معتقد الرجلين ومنهجيتهما، إلا أن الأكاديمية الغربية ترىٰ أن ابن تيمية قد استوفىٰ متطلبات البراعة المنصوص عليها في دوائرها علىٰ نحوٍ أكبر من غيره، حيث إنه في نهاية المطاف قد حمل سمة «الصحة»، مثل تعظيم النفس وتهذيب الإلهامات المفاجئة. وإنها حقًّا لمصادفة غريبة في التاريخ أن يمثل هذا الزوج (ابن تيمية وابن القيم) طرفين متناقضين فيما يتعلق بتكوين الشخصية وتقديم الذات. ومع ذلك، وبعيدًا عن هذه العلاقة التكاملية والجلية بين ابن تيمية وابن القيم، فإننا نخال أن هناك ظواهرَ أخرىٰ تتعلق بالدراسات الإسلامية والتي تنبع من نفس الطبيعة الثقافية العامة: ونقترح، علىٰ سبيل المثال - الولع الاستشراقي الغربي والتجميل الغريب الذي يضفونه علىٰ مبدأ «الاجتهاد المستقل» والتفجع المنتشر حول إغلاق بابه وعن مبدأ التقليد الذي يجلب الشر. ومع ذلك، فإن المجال هنا لا يخوِّل لنا تتبع هذا الموضوع أو غيره من الروايات المشابهة هنا.

ومِنْ ثَمَّ، يجب علينا في النهاية أن نؤم تُجَاه إعادة هيكلة بنائه للمكانة الفكرية لابن القيم وأن نروج لبديل ذلك، وهو النموذج التكاملي للبراعة العلمية للرجل. والحق أنه يمكن مجابهة الانطباع المنتشر للاصطفائية من خلال طرح مفهوم الانتحال - ولا سيما بعد عصر الكتابات العربية الكلاسيكية القديمة حول علم الكلام والفقه والفلسفة - وفي الوقت الذي تغيرت فيه زاوية النظر في مجال الدراسات الثقافية والاجتماعية والأدبية أو الفنون نحو منهجٍ جديدٍ من الإبداع والابتكار، فإن الدراسات الإسلامية لا

تزال تفتقد مكافئ هذا المنهج[(١)]. ومن هذا المنظور، فإن دراسة الممارسات الإسلامية في الاقتباس والتشريع تقدم فهمًا أعمقَ لهما، لا سيما فيما يتعلق بتغيير النماذج في عصر البيانات الرقمية[(٢)].

وعليه، نقترح استكشاف وتسليط الضوء على هذا الانتحال المتكشف، بما في ذلك الطرق التي يتبعها ابن القيم وممارسته الاستشهادية الإبداعية وأسلوب الانتهاك، بالإضافة إلى تقديمه لنفسه باعتباره تجسيدًا للانتحال.

١/٤ - الكشف عن الانتحال

لا ينبغي أن يؤخذ التوافق الظاهري من ابن القيم ومدحه لشيخه ابن تيمية على أنه إذعان تامٌّ لكل آراء الأخير؛ إذ إن الرجل يتبع منهجية انتقائية للغاية في اختياره لأفكار أستاذه التي سيتبناها ويرِّوج لها. وفيما يتعلق بالموضوعات والسقطات التي لم تكن تستثير حماسته، كان الرجل يتجاهلها، حيث لم يكن يرى هناك ثمة حاجة قاضية لانتقادها على الملأ. ومع ذلك، فإن الطرق

---

(١) لنظرةٍ عامة، انظر:
Aigner, Anita: Einleitung. Von 'architektonischer Moderne' zu 'Architektur in der Moderne'. Kulturelle Grenzüberschreitungen, in: idem (ed.): Vernakulare Moderne. Grenzüberschreitungen in der Architektur um 1900. Das Bauernhaus und seine Aneignung, Bielefeld 2010, pp. 7–35, here especially pp. 11–13.

(٢) أوضحت كارمن باوير عملية التقريب التي تقوم بها التقنيات الرقمية، مثل نقاط الاتصال في المنتديات الإلكترونية وممارسات المسلمين في الجدل والحجاج:
Zurück zum Quellcode. Salafistische Wissenspraktiken im Internet, in: inamo 57 (2009), pp. 37–42, here p. 39.

المنهجية التي اتبعها ابن القيم فيما يتعلق بكتابات ابن تيمية لم تسبر أغوارها حتىٰ الآن بطريقة منهجية. ومِنْ ثَمَّ، وبدلًا من مراقبة محاولة ابن القيم نأيه بنفسه عن ابن تيمية، نخال أنه من الأفضل للشراح أن يصبُّوا جُلَّ اهتمامهم علىٰ المحذوفات التي سكت عنها والمتغيرات الخفيفة والاقتباسات التي أخذها من ابن تيمية، والتي من شأنها أن تميط اللثام عن معنىٰ متغير إلىٰ نحوٍ ما عن طريق النقل والجمع الدقيق مع ما كتبه كُتَّاب آخرون.

والحق أن مقارنة حساسة وجادة لسياق كتابات الرجلين لتخوِّل للقارئ أن يميز ظهور مسودات مختلفة ودقيقة من هذا النوع[١]. وعلىٰ الطرف الآخر، فإن ابن القيم يتبنىٰ في كتاباته بشكلٍ صارخٍ عناصر «أجنبيةً» ويضم كمياتٍ ضخمةً، إن لم تكن كتلاً بنائيةً ضخمةً، من الاقتباسات المباشرة، وذلك في الغالب الأعم، ما يجعل الانتحال هو المنهج الرئيس الذي ننظر من خلاله للمقياس الضخم للسمات المميزة لمنهج الرجل.

وإننا لنعرِّف الانتحال علىٰ أنه مجموعة من الممارسات التي تستغرق المعنىٰ - عن وعيٍ أو عدم وعي؛ فالشيء والشكل والعلامة والتركيبة والموضوع والرواية والأسلوب، وهلم جرًّا، تتحول إلىٰ شيء ما «يصبح سمةً مميزةً للشخص». ومِنْ ثَمَّ يحصل «الانتحال»؛ وذلك من منظور منطق

---

(١) قارن:

Frenkel, Yehoshua: Islamic Utopia under the Mamluks. The Social and Legal Ideals of Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah, in: Bori and Holtzmann, Scholar in the Shadow, pp. 67–87, here p. 81,

فيما يتعلق بطقوس المقابر، ولا سيما الفصل الذي أعده هوفر في العمل الذي بين يديك.

ممارسة الحياة الشخصية. وهذا المفهوم هنا يختلف كلية عن مبدأ «النسخ واللصق»، أو مجرد التكرار أو التقليد.

□ وفي هذا السياق، يفرق (ثيلو شور) بين ثلاثة أنواعٍ مختلفةٍ تتمايز في درجة الانتحال والإبداع، على النحو التالي:

١ - الإيماءات الصغيرة «وغير المرنة فيما يبدو» للماثلة في النص.

٢ - الدمج الفردي و«إعادة الترميز».

٣ - التعديلات الشاملة التي لا يمكن التعرُّف على النص الأصلي بعدها[(١)].

والحق أن لعملية «إعادة الترميز» القدرة، على نحوٍ خاص، على إثارة التساؤلات حول تسلسل عملية الانتحال وعدمه، وبين «العالي» و«المنخفض»، و«الصحيح» و«السقيم».

□ ومِنْ ثَمَّ، فما هو السؤال الذي يطرح نفسه علينا فيما يتعلق بالشيخين؟ إذ هناك، على سبيل المثال:

١ - المفاهيم والأساليب والحجج والمصطلحات.

---

(١) انظر:

Schwer, Thilo: Persönliche Aneignung versus kommerzielle Verwertung im Möbeldesign, in: Birgit Richard and Alexander Ruhl (eds.): Konsumguerilla. Widerstand gegen Massenkultur?, Frankfurt and New York 2008, pp. 55–68, here p. 55.

في إشارة منه إلى أيه إي صبرا وغيره، تصور تزفي لانغرمان الانتحال على أنه المرحلة الأولى في العملية التي تؤدي إلى «تطبيع» العلم

(The Naturalization of Science in Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah's Kitāb al-Rūḥ, in: Bori and Holtzman, A Scholar in the Shadow, p. 211–228, here p. 211)

ونحن، مع ذلك، نعمل في إطار أوسع وأكثر تعقيدًا من فهم الانتحال ويتعلق بالتاريخ وعلم الإنسان وغيره من المجالات التي تتحاشى استخدام تعبير التطبيع.

٢ - السير الذاتية والرموز التاريخية.

٣ - الروايات.

٤ - الممارسات.

٥ - المواد التعليمية مثل المخطوطات.

وفيما يتعلق بابن تيمية، فإنه ينتحل من فلاسفة اليونان، في حين ينتحل ابن القيم من كتابات ابن تيمية، ولكن ليس بالضرورة أسلوب الشيخ؛ أما علماء المسلمين ونشطاؤهم، فإنهم ينتحلون كتابات الرجلين لتأكيد مزاعمهم السلفية أو الوهابية وغيرها من الأوجه العديدة التي يمكن استكشافها. وفي الإطار ذاته، فإن الترجمة ومِنْ ثَمَّ إحالة المعنىٰ إلىٰ غيره تعتبر من القضايا المتعلقة بهذه المجموعة الواسعة من الاحتمالات حول الانتحال[١].

وفي الوقت الذي تعتبر فيه العلاقة بين النصوص الأساس الذي يبنىٰ عليه فهمنا، وذلك من المنظور الكريستفاني؛ فإنه من اللازم أيضًا توسعة هذا المنهج ليشمل مبدأ الفاعل/ العامل، ومِن ثَمَّ تتبع أثر الممارسات فضلًا عن النتائج التحليلية المحضة[٢].

---

(١) انظر خصيصًا: الفصول التي كتبها كل من أريف، بويتشر وأويزرفارالي وبركل وركسينجر في هذا العمل، علىٰ الرغم من نتائج دراسات الترجمة لم تطبق حتىٰ الآن في عملية البحث حول ابن تيمية وابن قيم الجوزية.

(٢) علىٰ سبيل المثال، حاول هوليثيوس جمع النماذج الأولية من الظواهر المختلفة للعلاقات بين النصوص الأدبية في إطار علم التصنيف؛ انظر:
Holthuis, Susanne: Intertextualität. Aspekte einer rezeptionsorientierten Konzeption, Tübingen 1993, pp. v, 34.

□ وإذا ما أردنا أن نفهم الانتحال القائم الآن في أعمال ابن تيمية وابن القيم في كلٍّ من ماليزيا وإندونيسيا، علىٰ سبيل المثال، فإن الأداة المتعلقة بالعلاقة بين النصوص تكون غير كافية؛ إذ إن منهج العلاقة بين النصوص يتطلب الشفافية من أجل إدراك، وليس فقط تحليل، الطبقات المختلفة للتأثير والإحالات، وهو الأمر الذي لا يمكن تحقيقه في حالة المؤلفين «الخفيين» الذين ينتجون الكتيبات التي تباع في زوايا الشوارع.

٢/٤ ـ الاقتباس والدمج

في البداية، نود أن نشير إلىٰ أن التراث الديني الشرعي - لما يسمىٰ بعلوم القرآن - يعج بالاقتباسات المأخوذة من المصادر المقدسة مثل القرآن والحديث، حتىٰ إن هذه الاقتباسات لتدس بكميات مختلفةٍ - ولا سيما من قِبَلِ علماء الحنابلة - علىٰ الدوام في النتاج الشفهي أو المكتوب، وهو الأمر الذي يتجلىٰ بوضوحٍ شديدٍ في المثال المتعلق بأدبيات الفتاوىٰ الشرعية التي غالبًا ما يبنىٰ هيكلها القائم في معظمه علىٰ الحجج والأدلة علىٰ ترتيب المصادر الفقهية التي يقرها المؤلف. وتطبق العديد من تقنيات الاستشهاد والدمج من أجل الاستكشاف المستمر والتوسُّع الدائم في نشر العلم الشرعي الصحيح.

والحق أنه في الوقت الذي يمكن القول فيه أن ابن القيم قد أسرف في اقتباساته من ابن تيمية، إلا أن عين العلماء لم تول شطر الجماعة الأخرىٰ من المؤلفين الذين اقتبس منهم الرجل[1]؛ إذ جمع الرجل نفسه عددًا هائلًا من

(١) ليس ابن حزم إلا مثالاً واحدًا. يدرس هوليثيوس قراءة ابن القيم لفخر الدين الرازي في هذا العمل المحرر. حول صمويل المغربي. انظر: إسهامنا في هذا العمل، رقم ٢١.

المخطوطات في المجالات العلمية المتنوعة، بَيْدَ أنه لم يقم أحد من العلماء بدراسة التأثيرات الناجمة عن هذا الأمر بالتفصيل.

وعلىٰ أية حال، فإن «مفهوم التأليف وحقوق الطبع» في هذا الزمان يختلف كثيرًا عما نفهمه الآن، كما أن «ابن القيم» يُعَدُّ قطعًا «شخصًا بارعًا في إعادة تدوير» أعمال الآخرين وحتىٰ الاقتباسات الطويلة[1]، وهو الأمر الذي دفع (هولتزمان) ليصفه بأنه كاتب «مقلد»[2]؛ بَيْدَ أن ما ننوِّه إليه هنا أن الاعتماد علىٰ غلة كبيرة من المصادر كان من الأمور المعتادة في هذا الزمان، وهو مما لا يقدح في مكانة الرجل العلمية؛ كما أن المرء لا يمكن أَنْ يتخيل أَنْ يقنع معاصرو الرجل من الخبراء والخِرِّيتين بهذه الأعمال المدمجة والمجموعة باعتبارها مجرد نسخٍ لغيرها؛ إذ من المتوقع أنهم أنفسهم قد اعتادوا علىٰ مثل هذه الإضافات، بل ومن المرجَّح أنهم كانوا يمتازون بحس يخوِّل لهم القراءة بين الأسطر والاهتمام بالفروقات بين الكتب علىٰ نحوٍ كبير؛ كما أنهم لا يتوقعون أن يصرح الرجل بوجهة نظره بوضوح منذ البداية.

والحق أننا هنا بحاجةٍ إلىٰ معرفة ما إذا كانت، وإلىٰ أي درجة وكيف تمتاز عملية «نسخ» المخطوطات عن ترتيب محتواها أو دس الإضافات فيها؛ بل نحن بحاجةٍ في هذه الحالة إلىٰ أن نعرف علىٰ وجه الدقة كيفية تنظيم العمل وتوزيعه في معمل ابن القيم (وغيره من العلماء). وتتيح التقنيات الإلكترونية

---

(١) انظر:

Krawietz, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, p. 62.

(٢) انظر:

Holtzman, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, p. 205 et passim.

الحديثة لنا الآن فك شفرات هذه العملية بطريقة أكثر إتقانًا - وهي الحقيقة التي من الممكن أن تعزز من فرصة تسوُّر محراب الرجل العلمي، ما يؤدي بدوره إلىٰ تقييمٍ مصقولٍ حول مهاراته التأليفية الإبداعية.

٣/٤ـ انتهاك قواعد العلوم والنقل

تزودنا عملية التنظيم الآنية لكتب الحديث بالطرق الملائمة لحدوث عملية التطور والتمايز في أنواع العلوم المختلفة، إذ لا يزال تأسيس الألوان الجديدة وفروعها عمليةً مستمرةً تمتاز بها الكتابات الإسلامية أو تلك التي تحمل الطابع الإسلامي. ومع ذلك، وسيرًا علىٰ النسق الغربي القائل بضرورة وجود نوع ما من الإبداع الأصلي، فإن هنالك حاجةً تستدعي اتباع أسلوب «نقي» فيما يتعلق ببعض أنواع العلوم، مما عزا بالكثير من العلماء أن يظهروا عدم اهتمام للتقنيات الثقافية مثل المحاكاة الأدبية وفن اللصق والمونتاج، بدعوىٰ أنها نتاج الخلط «الملوث» لمجموعة من الأشياء من فئات مختلفة، وهو ما يجعل عملية الانتقاء وطرح الأوراق وجمع المحتوىٰ ووضعه في سياقه المناسب لا تعد نتاج عقلٍ «مبدعٍ»، إذ لا تعدو مجرد «خدمة».

ومِنْ ثَمَّ، يصور ابن القيم باعتباره مقدم خدمة بالنيابة عن شيخه ابن تيمية. ومع ذلك، فإن مثل هذه التقنيات والأساليب تعد بمثابة الركن الركين للكتابات الإسلامية في الإطار المناسب لعلوم القرآن وغيرها من العلوم. وباعتباره عالمًا قد عاش فترة ما بعد العصور الكلاسيكية ويمتاز بعدم قدرته أو عدم رغبته الشخصية في أن يكون دقيقًا، فقد أنتج ابن القيم عددًا ضخمًا

من الأعمال عالية التعقيد وغيرها المدمجة والتي لا تناسب في الغالب الأعم مجالًا أدبيًّا واحدًا بعينه؛ إذ تظهر أعماله المتأخرة عملية مستمرة لتركيب وتأليف العناصر بنوع من التغيير وإعادة الترتيب.

ومِنْ ثَمَّ، يمكن القول أن الرجل قد انتهك حدود وقواعد المجالات العلمية المعروفة، بل وعتم عن عمدٍ، بل وربما شكّل أو طوَّر ألوانا أدبية جديدة بالمشاركة مع غيره[١]. وفي مقال له نشر عام ٢٠٠٦، حاول كرافيتيز أن يصنف كامل أعمال ابن القيم تحت عناوين رئيسة لأفرع العلوم المختلفة، بَيْدَ أنه قد اكتشف أن نتاج الرجل لا يمكن تفسيره أو تقييمه إلا في إطار مجموعة من فئات فروع العلم شديدة الوضوح[٢].

والحق أن قدرة الرجل الإبداعية علىٰ التأليف بين النصوص ومراوغاته المتزايدة في تخطي الأزمات وإعادة توجيه النصوص وجمعها بل و«إعادة تشكيلها» لهي الصفات التي تنسلخ عليه حقًّا فيما يتعلق بمزاياه العلمية، وليس أي شيء آخر قد سلط عليه الضوء في هذا الفصل التقديمي. وقد أشار (فرنكل) إلىٰ أن مثل هذه الأساليب بعيدة كل البعد عن الانتحال الذي يمكن توقعه بين الموضوع- اللون الأدبي؛ حيث إنه «لا يوجد أي دليل واضح أنه

(١) انظر:

Perho, The Prophets's Medicine.

(٢) انظر:

Krawietz, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, p. 62 et passim.

حيث يحلل كرافيتيز الدرجة التي يقف فيها «إعلام الموقعين» بين رسالة أدب المفتي كتيب أصول الفقه. كما أن الكثير من كتاباته المتأخرة قد تخطت الحواجز بين العلوم أكثر من هذا المثال الأول.

(ابن القيم) قد فضل ألوانًا أو فروعًا علمية خاصة من أجل موضوعات معينة؛ ولكنه فضلا عن ذلك قد عالج نفس الموضوع في العديد من الأعمال، بل كان ينتظم في التلاعب بهذا النوع من الاستنتاجات من أجل أن يخدم هدفه»[١].

ومِنْ ثَمَّ، فإنه لمن الضروري أن نبقي في أذهاننا أن الفروع العلمية ينبغي أن تدرج في سياقاتها على أنها كيانات فعَّالة متسقة مع البنية الداخلية للمحتوى[٢]. إننا نواجه نصوصًا تبدو في ظاهرها قابلة لإنتاج مزيد من الأعمال ونحاول أن ننكر موضوعيتها على الرغم من أنها دومًا، بل وبطريقةٍ أكثر خطرًا، تعطي مدلولات جديدةٍ[٣]. ويجب أن نضيف هنا أن مؤلفنا الحنبلي المذهب يبدو أنه قد اكتسب بركة روحية كبيرة من هذا النوع من الإبحار الإبداعي بين النصوص؛ وهو ما أكده فرنكل؛ حيث يقول: «من خلال اعتماده على الاستشهادات والاقتباسات الحديثية من العلماء السابقين، محا ابن القيم فعليًّا حدود الزمان والمكان، منشئًا بذلك حلقات اتصالٍ بين العصور المتباعدة والمناطق النائية»[٤].

---

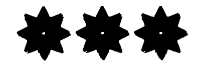
(١) انظر: Frenkel, Islamic Utopia, p. 70.

(٢) انظر:
Zymner, Rüdiger: Gattungen aus literaturwissenschaftlicher Sicht, in: Stephan Conermann (ed.): Was sind Genres? Nicht-abendländische Kategorisierungen von Gattungen, Berlin 2011, pp. 7–21, here p. 18.

(٣) انظر:
Conermann, Stephan and El Hawary, Amr: Ausklang. Das Problem der Gattungsbestimmung in transkultureller Perspektive, in: Conerman, Was sind Genres?, pp. 316–324, here p. 322.

(٤) انظر: Frenkel, Islamic Utopia, p. 86.

وفي هذا السياق، فإن عملية الكتابة - أو بالأحرى إعادة الكتابة - والتي تتضمن عملية اكتشاف أبعادٍ جديدة من شأنها أن تجمع الهدي الإلهي، من خلال المناظير المختلفة، بين أصقاع العالم أجمع؛ تمده هذه العملية وغيره من القراء من ذوي الصلاح بنوعٍ من السِّحْر المستمرِّ. إن جماليات «التكرار» والإدراك المستمر للمعاني الروحية قد أثارا بقوة الاتجاهاتِ الصوفيةَ المتزايدةَ في نفس الرجل، وإن الأمر ليتطلب مزيدًا من البحث لتحليل درجة انتهاك القواعد والحدود التي سادت في أعمال ابن القيم، وإذا ما كان يمكن للمرء أن يناوئ زعم دو سارتو بأن ابن القيم ليس له من إسهامٍ خاص، ما يجعل الاحتمالية المتبقية أنه لم «يضع نفسه داخل إطارٍ معين»[1].



(١) انظر: *De Certeau, Kunst des Handelns, p. 92.*



٥ـ شيخ الانتحال

لا يمكن لمثل هذه المجموعة من الأعمال ذات الأبعاد المتعددة أن تبزغ علىٰ الساحة، لولا أن هناك عملية دمج وتأليف بين محتويات مؤلفات كثيرة، لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار أن ابن القيم قد ظهر علىٰ الساحة باعتباره «مؤلفًا» في فترة متأخرة نسبيًّا في حياته. إنه ذلك الرجل الذي لديه القدرة علىٰ إعادة تدوير محتويات الكتب لدرجة تجعل القارئ يتوقع ظهور أيٍّ من أعماله تقريبًا في صورة أخرىٰ وفي مكان آخر من كتاباته. والحق أن قراءات الرجل الواسعة ومعرفته وخلفيته الثقافية وقدرته علىٰ الجمع والمزج بين المحتويات لتتسم بالاتساق منقطع النظير، بل والشجاعة. ومن سوء الحظ، أنه ليس ثمة مجال في هذا الفصل لفحص نموذج الموضوعات التي اختارها الرجل واهتماماته الكلية التي شغل نفسه بإعادة إنتاجها وانتحالها، وكيفية تطورها في حياته.

وإنا لنرىٰ أنه من الضروري أن نلقي نظرة أخيرة علىٰ هذا الأمر، إذ لا نرىٰ أن انتشار كتابات الرجل في سوق الكتب العربية علىٰ هذا النحو الذي شهد طفرة هائلة يعد شيئًا عَرَضًا حادثًا، فابن القيم صاحب الكتابات المتاحة في مطلع القرن العشرين يمكن بالكاد مقارنته بابن القيم في القرن الحادي والعشرين، بمعنىٰ أن التطور التدريجي لهذه الظاهرة بنسخها المتعددة والمراجعة أو القصيرة ... إلخ من الممكن أن يلقي الضوء علىٰ أنماط اهتمامات الجمهور. وفيما يتعلق بعملية إعادة بناء أعمال ابن القيم وشكلها الموثوق، فإن النسخ

الموجودة الآن لم تجعل فقط كتابات الرجل وأعماله أكثر سهولة في الوصول إلىٰ الجمهور من الوريقات المتفرقة في الأزمنة السابقة، كما لم تمكن فقط من إعطاء صورة مفيدة عن الرجل؛ بل إنها في الوقت ذاته، وعلىٰ النقيض مما سبق، قد زادت من حالة الغموض وعدم الانضباط القائمة بالفعل حوله[١].

وعلىٰ صعيد آخر، يستخدم عدد كبير من القراء كتابات الرجل علىٰ أنها مصادر دائمة التغيير، قليلة الموثوقية العلمية أو تفتقدها بالكلية من سلسلةٍ عريضة من الطبقات الاجتماعية، والتي لا يبرز ابن القيم علىٰ الرغم من ذلك خطوطها الرئيسة في أعماله، بل يدس أفكاره هو فيهم. وحيث إن قائمة الأعمال الموسوعية للرجل تبدو للقارئ العادي شاملة، فإن سوق الكتاب الحديث يقدم جميع أنواع الفصول المفردة والمختارات المنجمة والمختصرات أو المقتطفات الأدبية مع مؤلفين آخرين. وعلىٰ الرغم من أن مثل هؤلاء المؤلفين يمتدحون أنفسهم في الغالب الأعم بخدمتهم للعلم الشرعي، إلا أنهم يشكلون نوعًا من اللبس والخلط للسواد الأعظم من القراء وليس فقط القراء العاديين. وليس من غير المألوف أن ترىٰ المستهلك (طالب العلم) في القرن العشرين أو فترة (ما بعد) الحداثة وقد خلت قراءاته أو كتيباته الجامعية من استشهادات من أعمال ابن القيم، وهو الأمر الذي ترتب عليه ظهور سيل عارم من الكتابات المنسوبة لابن القيم، مثل العديد من الكتيبات والمطويات. وبالتالي، فإن صحة المحتوىٰ وموثوقيته ليس فقط فيما يخص الكتابات القصيرة، بل وأيضًا العديد من الأعمال التأليفية التركيبية يجب أن تفحص بتعمق؛ إذ أحيانًا ما يزين هؤلاء المؤلفون الذين ينصبون أنفسهم أتقياء

---

(١) انظر: Krawietz, Ibn Qayyim al-Jawzīyah, p. 63.



أسماءهم بألقاب براقة تثير عن عمدٍ الألقاب الشهيرة والموثوقة لابن القيم أو غيره من عناوين الأعمال الحقيقة لمؤلفين آخرين. يسعىٰ القارئ المتقد بالحماسة غالبًا إلىٰ الرقي الروحي، كما أن (ادعاء) التدين يؤدي إلىٰ ازدهار المبيعات وانتعاشها - لا سيما ما لم تكن محمية بقواعد تضبط حقوق الطبع.

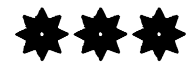
ومن المنظور العلمي لمحتوىٰ المؤلفات، يعد ابن القيم أعظم مثال علىٰ العالم العربي الذي عاش فترة ما قبل الحداثة والذي نسيت مؤلفاته الكبيرة لصالح وريقات صغيرةٍ أعيد تشكيلها بطرق متعددةٍ. وربما لا ينبغي أن ننخرط في هذا المقام في الحديث عن نقد «النشطاء السلفيين في بدايتهم»[1]، في حين يلزمنا في الوقت ذاته أن نقر - من وجهة النظر العلمية - أنه بمقدور مثل هذه المراوغات زيادة الوعي بالطبيعة التركيبية العالية لأعمال ابن القيم، والتي لا تزال نفسها تظهر العديد من عدم الانسجام في التأليف والدمج.

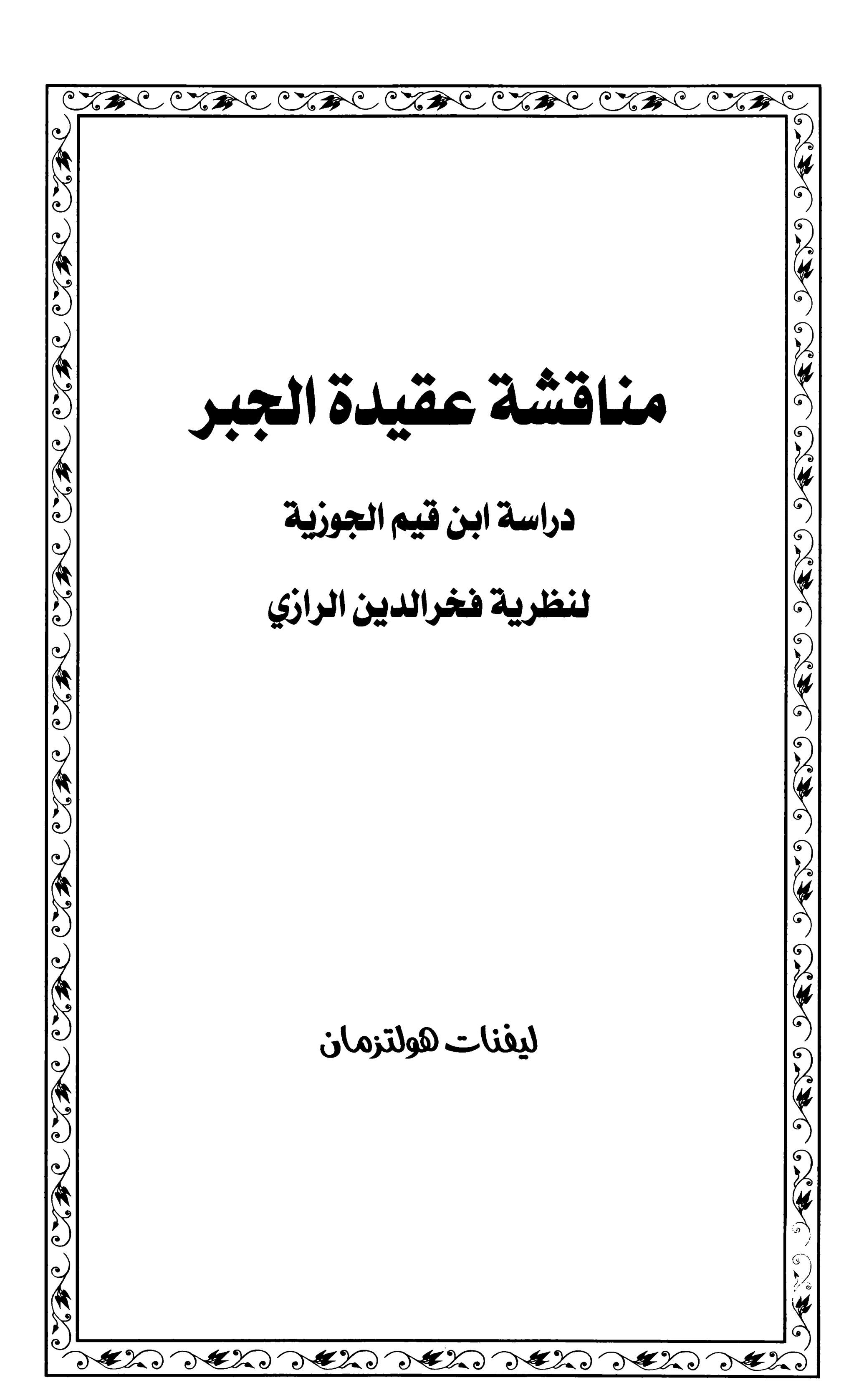
إن «النور العلمي لابن القيم» متاح في كل مكان، كما أنه قد دخل في كتابات العديد من الكتاب المسلمين، مثل يوسف القرضاوي (الذي يعد نفسه شخصًا بارعًا في إعادة تدوير المؤلفات، إن لم يكن يجيد الانتحال علىٰ نحوٍ أفضل). والحق أن مثل هذه العمليات من التصديق قد أدت إلىٰ مجموعة عريضة ومتنوعة من التأثيرات علىٰ الجمهور المسلم والذي تفاعل بدوره مع التركيبات المتزايدة والمعدلة للحاجات والرغبات. أما علىٰ ساحة الإنترنت، ففي الوقت الذي يمكن القول فيه بأن عمليات البحث حول ابن القيم قد لا تكون مساوية لنظيرتها عن ابن تيمية، لا سيما بسبب الجدليات السياسية، إلا أن السياقات التي توظف فيها «تعليماته» - قد يشعر المرء بالتردد في قول

---

(١) اقتبسنا هذا التعبير من مقال كريستوفر ملتشرت في هذا العمل.

هذا - متنوعة للغاية. وعلىٰ الرغم من أن ابن قيم الجوزية لم يكن بأي حال «أول من يصعد القمر» في هذا الأمر، إلا أننا نرىٰ أن نصوره باعتباره «شيخ الانتحال».





مناقشة عقيدة الجبر

دراسة ابن قيم الجوزية

لنظرية فخرالدين الرازي

ليفنات هولتزمان



المقدمة

عقيدة الجبر تعني في الأساس: أن أفعال البشر يخلقها الله ويكون البشر مجبورين عليها، ومِنْ ثَمَّ يكون الله هو المسؤول عن هذه الأفعال. وفي بداية الجدل الكلامي، نظر العلماء التقليديون والعقلانيون إلىٰ هذا المبدأ علىٰ أنه بدعة(١). وقد اضطر العلماء التقليديون - علىٰ وجه الخصوص - إلىٰ دراسة عقيدة الجبر؛ نظرًا لتشابهها مع عقيدة القضاء والقدر(٢). وقد كان هذا الركن الأساس مِنْ أركان الإيمان عند أهل السنة، الذي يقول بأن جميع أفعال البشر مقدرة سلفًا في علم الله ذريعة للعلماء العقلانيين (المعتزلة) لإنكار حرية

---

(١) أزجي جزيل الشكر لكاترينا بوري، وأنكا فون كوجيلجين، وجون هوفر، وكريستوفر ميلشيرت، وعبد الصمد بلحاج؛ لملاحظاتهم وتعليقاتهم النافعة والقيمة علىٰ المسودات الأولية لهذا المقال. أُجري هذا البحث بدعم من مؤسسة إسرائيل للعلوم (منحة رقم ٣٠٢/ ٠٦).
للاطلاع علىٰ تعريف مُحدد للجبر في الكتب التي تتناول البدع، ومناقشات علماء الكلام المتقدمين حول الجبر، انظر:
Watt, W. Montgomery: Free Will and Predestination in Early Islam, London 1948, pp. 96–104.
في كتاباته المتأخرة، شكك مونتجمري وات في وجود علماء يقولون بعقيدة الجبر:
Watt, W. Montgomery: The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh 1973, pp. 4–5, 118;
Watt, W. Montgomery: Djabriyya or Mudjbira, in: EI2, vol. 2 (1965), p. 365.

(٢) استخدم مصطلح القدر هنا؛ للإشارة إلىٰ أمر الله وليس حرية البشر. للاطلاع علىٰ استعمالات هذا المصطلح المختلفة وما يحيط بها من إشكالات، راجع:
Gardet, Louis: al-Ḳ aḍā᾿ wa-'l-Ḳ adar, in: EI2, vol. 4 (1978), pp. 365–367.

الاختيار، وقد حدا بهم هذا التصور لوصف مفهوم القدر علىٰ أنه جبر، وعلىٰ وصم المفكرين التقليديين (وهم الحنابلة والأشعرية) بالجبرية.

وقد جاء رد العلماء التقليديين علىٰ تلك الاتهامات القاسية بالزندقة، بالتأكيد علىٰ أنه علىٰ الرُّغْمِ مِنْ أن أفعال البشر مقدّرة سلفًا، فهم غير مجبورين عليها. وقد تفاوتت درجات تأكيد هؤلاء العلماء بين ردود مبسطة وأخرىٰ أكثر تعقيدًا، تركزت بشكل رئيس علىٰ رفض اتهامات العقلانيين لعقيدة القدر الذي يقول بها العلماء التقليديون، وقد حدا هذا الرفض بالأشاعرة إلىٰ صياغة نظرية الكسب، والتي هي - كما يرىٰ الأشاعرة - المتوسط الذهبي بين مفهوم الإرادة الحرة والجبر[1].

وقد حاول العلماء التقليديون إثبات عدم وجود أي تشابه بين مفهومهم للقدر وعقيدة الجبر، بَيْدَ أنهم لن يسعهم تجاهل التشابه الكبير بين الجبر والقدر، بل لم يسعهم القضاء علىٰ الاحتمالية القائلة: إن مفهوم الجبر ليس سوىٰ مجرد نسخة مفرطة في التحريف لمفهوم القدر.

وقد شرح ابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) هذه الاحتمالية في وصفه لمناظرة دارت في مرحلة مبكرة بين القدرية (المعتزلة الأوائل) و«أحد المثبتة» (يشير

---

(١) *Swartz, Merlin: Acquisition (kasb) in Early Kalām, in: Samuel M. Stern, Albert Hourani and Vivian Brown (eds.): Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday, Columbia 1972, pp. 355–387; Abrahamov, Binyamin: A Re-examination of al-Ash'arī's Theory of Kasb according to Kitāb al-Luma', in: Journal of the Royal Asiatic Society 1 (1989), pp. 210–221.*

هنا لعالم سني تقليدي)؛ حيث يرىٰ ابن تيمية في هذه الفِقرة أن عقيدة الجبر جاءت رد فعل علىٰ هجمات المعتزلة المبكرة علىٰ عقيدة القدر التي يتبناها أهل السنة.

يقول ابن تيمية: فإنه لما ظهرت القدرية النفاة للقدر وأنكروا أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، وأن يكون خالقًا لكل شيء، وأن تكون أفعال العباد من مخلوقاته؛ أنكر الناس هذه البدعة، فصار بعضهم يقول في مناظرته: هذا يلزم منه أن يكون الله مجبرًا للعباد علىٰ أفعالهم، وأن يكون قد كلفهم ما لا يطيقون؛ فالتزم بعض مَنْ ناظرهم من المثبتة[1] إطلاق ذلك، وقال: نعم يلزم الجبر، والجبر حق[2].

الموقف الذي اتخذه هنا «أحد المثبتة» هو تطبيق متحمس لعقيدة أهل السنة، دفعته إليه الرغبة في نسبة كل ما هو موجود إلىٰ الله، بما في ذلك أفعال البشر، وقد رد العلماء التقليديون البارزون، مثل: أبو عمرو الأوزاعي (ت

(١) ابن تيمية، تقي الدين أحمد: «درء تعارض العقل والنقل»، أو «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت، ١٤١٧/١٩٩٧، المجلد الأول، ص ١٤٨. وانظر أيضًا في الطبعة التالية: «درء تعارض العقل والنقل»، أو «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، تحقيق محمد رشاد سالم، القاهرة ١٩٧٩، المجلد الأول، ص ٢٥٤. يطلق علىٰ «المثبتة في مصادر مختلفة أهل الإثبات. ويستخدم مصطلح «أهل الإثبات»، مثله مثل مصطلحي القدرية والجبرية؛ للدلالة علىٰ اتجاهات عقدية متباينة. ومِنَ الواضح أنهم علماء سنيون تقليديون؛ حيث يعتبرهم الأشعري نفسه سلفه.

Gardet, Louis: ʿIlm al-Kalām, in: EI2, vol. 3 (1971), pp. 1141–1150.

(٢) ابن تيمية، «درء التعارض»، ١٩٩٧، المجلد الأول، ص ١٤٨؛ المؤلف نفسه، «درء التعارض»، ١٩٧٩، المجلد الأول، ص ٢٥٤.

١٥٧/ ٧٧٤)، وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥) علىٰ هذا الرأي بإرساء القاعدة التالية: «من قال: إنه جَبر فقد أخطأ، ومن قال: لم يجبر فقد أخطأ، بل يقال: إن الله يهدي مَنْ يشاء ويضل مَنْ يشاء، ونحو ذلك»[١]؛ من أجل احتواء الحماسة الزائدة للعقيدة الجبرية، ومعارضة الموقف الذي يوسع بشكل كبير مفهوم القدر.

وقد كان أساس هذا المنهج الذي تبناه العلماء التقليديون الأوائل المتمثل في تجنب الجدل بشأن الجبر والتركيز علىٰ الجانب اللغوي فقط، أي: المنع من استخدام الفعل «جَبَرَ» تحديدًا، هو النهي عن مناقشة أية مسألة في نطاق العقيدة[٢]. بيْد أن علماء تقليديين آخرين أسهموا بإيراد العديد من الحجج المقنعة لمعارضة الجبر[٣]. أما العلماء التقليديون المتأخرون - لا سيما

---

(١) ابن تيمية، «درء التعارض»، ١٩٩٧، المجلد الأول، ص ١٤٨؛ المؤلف نفسه، «درء التعارض» ١٩٧٩، المجلد الأول، ص ٢٥٤؛ انظر أيضًا: أبو بكر الخلال، «السنة»، تحقيق عطية الزهراني، الرياض، ١٤١٠/ ١٩٨٩، المجلد الأول، ص ٥٥٠.

(٢) *Abrahamov, Binyamin: Islamic Theology. Traditionalism and Rationalism, Edinburgh 1998, pp. 9–10.*

ظهر هذا التردد في مناقشة المسائل العقدية في ردود أحمد بن حنبل المقتضبة علىٰ مقالات الجبرية، مثل: «هكذا لا تقول!» أو «بئس ما قاله»، الخلّال، «السنة»، المجلد الأول، ص ٥٥٠.

(٣) للاطلاع علىٰ آراء العالمين التقليديين: الزبيدي (ت ١٤٩/ ٧٦٦) والأوزاعي، انظر:
Hoover, John: Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism, Leiden and Boston 2007, pp. 170–171.

يعد عرض ابن تيمية لآراء العلماء التقليديين انعكاسًا صادقًا للفصل الذي يدحض فيه الخلّال آراء القدرية في كتابه «السنة»، المجلد الأول، ص ٥٤٩-٥٥٧. ابن تيمية، «درء التعارض، ص ٦٦-٧٢؛ المؤلف نفسه، «درء التعارض»، ص ٣٩-٤٢.

هؤلاء الذين جاؤوا في الكتب التي تتناول البدع التي أسهم فيها إسهامًا رئيسًا علماء الأشاعرة - فقد رفضوا فكرة الجبر واعتبروها زندقة[١].

حدثت إحدىٰ نقاط التحول المهمة في تاريخ عقيدة الجبر في منتصف القرن الثاني عشر، مع ظهور كتابات فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦/ ١٢٠٩)؛ ففي سياق ردود الرازي علىٰ المعتزلة، قدم تعليلًا عقلانيًّا لعقيدة الجبر؛ حيث أعلن غير مرة أنه «لا يمكن القول بنفي الجبر». وعبر هذا الإعلان - إلىٰ جانب أقوال له أخرىٰ في ذات الشأن - أكّد الرازي علىٰ صورة له كأول متكلم - وربما الوحيد - تدعم كتاباته وآراؤه وصفه بالجبري. رُغْم أنه لم يشر مرة واحدة إلىٰ نفسه بالجبريّ[٢].

---

(١) *Watt, Free Will and Predestination, pp. 96–104.*

(٢) أقوال فخر الدين بشأن الجبر غير مسبوقة، وقد ناقشتها العديد من الأبحاث. وقد عرض أيمن شحادة جميع كتابات الرازي التي أظهر فيها آراؤه بشأن الجبر بكل وضوح، انظر:
Shihadeh, Ayman: The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Leiden and Boston 2006, p. 37, n. 104–107.
يوضح شحادة أن الرازي انتقد بشدة المفهوم الذي ظهر في البداية بشأن الجبر، وعارض آراء علماء الكلام الأوائل المشهورين القائلين بالجبر، مثل جهم بن صفوان (أُعدم في ١٢٨/ ٧٤٦)، *Shihadeh, The Teleological Ethics, p. 38.* للاطلاع علىٰ انتقادات الرازي القوية للجبرية، انظر: فخر الدين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، بيروت، ١٤٠٧/ ١٩٨٧، المجلد الثالث، ص ٣٠٩-٣١٠.
بناء علىٰ كتابات الرازي نفسه ضد الجبرية، يمكننا القول: إن تأكيد جيماريت أن «الرازي لا يتردد في القول بأنه جبري»، *(Gimaret, Daniel: Théories de l'acte humain en théologie musulmane, Paris 1980, p. 142)* ليس حكمًا متسرعًا وغير دقيق. وقد=

وقد كانت الحجج العقلانية للجبر التي ساقها الرازي هي أسس المناظرات القوية التي دارت بين ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١/ ١٣٥٠) من جهة، وعلماء الأشاعرة في زمانه من جهة أخرىٰ. وسيرًا علىٰ خطا أستاذه، وصف ابن القيم خصومه من الأشعرية بالجبرية، ويمكن للمرء أن يقول: إن هذا الوصف قد أُطلق علىٰ أشعرية القرن الرابع عشر؛ بسبب حماستهم في تبني عقيدة الجبر حسب فهم الرازي، علىٰ الرُّغم مِنْ أنه يمكن تعليل إطلاق هذا الوصف عليهم بأسباب أخرىٰ[1].

= أيد هوفر جيماريت في هذا التأكيد..Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 143. يصف ابن المرتضىٰ (٨٤٠/ ١٤٣٧) - عالم زيدي - الرازي بأنه «أحد المُجبرة»، أحمد بن يحيىٰ بن المرتضىٰ، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، (تحرير) محمد جواد مشكور، بيروت، ١٤١٠/ ١٩٩٠، ص ٢٠٩.

(١) يتمثل أحد ركائز خطاب ابن قيم الجوزية علىٰ وصف الأشعرية بالجبرية. انظر علىٰ سبيل المثال: قصيدة ابن القيم الطويلة، ابن قيم الجوزية، «الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية» - القصيدة النونية - تحقيق عبد الله بن محمد العمير، الرياض، ١٤١٦/١٩٩٦، ص ٢٠٣-٢٠٥ (الأبيات ٢٦٣١-٢٦٧٧)؛ أو ابن قيم الجوزية، «الفوائد»، تحقيق مصطفىٰ بن العدوي، المنصورة وفارسكور-دمياط، ١٤٢٢/ ٢٠٠١، ص ٣٤-٣٥.

في الفقرة الأخيرة من الرسالة الطويلة المعنونة: «الفرقان بين الحق والباطل»، يجمع ابن تيمية بين الأشعرية و«جهم بن صفوان وأتباعه» ويضيف قائلًا: «والأشعرية وافقتهم في الجبر، لكن نازعوهم نزاعًا لطيفًا في إثبات الكسب والقدرية عليه» ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ» لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، الرياض والمنصورة، ١٤١٩/١٩٩٨، المجلد ١٣، ص ١٢٢؛ انظر أيضًا: استقصاء هوفر لآراء الأشعرية بأن الجبرية، Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 110–111

وعلىٰ أية حال، فإن كتابات الرازي المؤيدة لنظرية الجبر تعد الأدلة النصية المحورية المتاحة التي عمل ابن القيم علىٰ مناقشتها، وهي التي جعلته يصف معاصريه من الأشاعرة بالجبرية. وبرغم ذلك، لم يرفض ابن قيم الجوزية نظرية الرازي بشأن أفعال العباد بالكلية، وهو في هذا أيضًا يسير علىٰ خطا أستاذه ابن تيمية، بل إنه تبنىٰ معظم آراء الرازي عند صياغة نظريته الخاصة بشأن أفعال العباد؛ حيث دمجت نظرية ابن تيمية وابن قيم الجوزية مفهوم الإرادة الحرة في التصور التقليدي للقضاء والقدر.

يتناول هذا المقال نقد ابن قيم الجوزية لشروح معاصريه من علماء الأشاعرة لكتابات الرازي بشأن مفهوم الجبر، وتأتي مناقشة هذا الموضوع في الباب التاسع عشر من عمل ابن القيم الكبير حول القضاء والقدر والإرادة الحرة، الذي يحمل عنوان: «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (المشار إليه فيما بعد بـ: «شفاء العليل»)[١].

وحيث إن هذا الباب من الكتاب قد صيغ علىٰ أنه مناظرة بين أحد علماء أهل السنة، من خلال عرض آراء ابن قيم الجوزية، وأحد علماء الجبرية، من خلال عرض آراء الأشاعرة؛ فإنه يقوم علىٰ مناقشة الرازي لعقيدة الجبر. وعلىٰ حد علمي، لم يقم أي باحث بتحليل أو حتىٰ تقديم دراسة وصفية لهذا

---

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد: «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، القاهرة، ١٣٢٣/ ١٩٠٣. علىٰ الرُّغْم من أن هذه النسخة موثوق فيها، فإن جميع إحالاتي هنا هي لنسخة أخرىٰ أقل موثوقية ولكنها متاحة علىٰ نطاق أوسع، وهي: ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»، تحقيق: السيد محمد السيد وسعيد محمود، القاهرة، ١٤١٤/ ١٩٩٤.

الباب، ومِنْ ثَمَّ فإن مناقشتنا للعلاقة بين هذا النص وكتابات الرازي في المقال الحالي هي دراسة غير مسبوقة.

❑ يعد الباب التاسع عشر من «شفاء العليل» - أولًا وقبل كل شيء - نصًا تعليميًا تظهر من خلاله مهارات ابن قيم الجوزية المتفردة في الكتابة، إلىٰ جانب تطلعه لتعليم وتسلية قرائه المتوقعين.

◈ **ويتناول الجزء الأول مِنْ هذا المقال** الجانب الأدبي للمناظرة، التي يقوم عليها هذا الباب. ثم يعرض الخطوط العريضة لهذا الباب متبوعة بمناقشة موجزة للأساليب الأدبية التي استخدمها ابن قيم الجوزية؛ لكي يصور الحوار تصويرًا حيًّا.

ويبدأ الجزء الثاني مِنْ هذا المقال بعرض موجز لآراء الرازي بشأن الجبر، ثم يثنّي بعرض تفصيلي لهذه الآراء، كما تظهر في الباب التاسع عشر من «شفاء العليل».

❑**وقد نوقش مفهوم الجبر في الباب التاسع عشر علىٰ مستويات ثلاثة:**

المستوىٰ الأول: يعرض الآراء الأساسية بشأن الجبر في محاولة لتبسيط مفهومه وتصويره علىٰ أنه الاعتقاد التقليدي للإيمان. ويقوم ما يطلق عليه إظهار الإيمان بالجبر بالكلية علىٰ آراء الرازي، ويختلف عن المفهوم التقليدي للجبر عند بداية القول به، كما يظهر هذا في الكتب التي تتناول البدع.

أما المستوىٰ الثاني: فيتناول نظرية الرازي بشأن أفعال العباد، التي نشأت منها هذه الآراء المؤيدة للقول بالجبر.

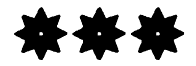
ويناقش المستوىٰ الثالث: فكرة أخرىٰ وهي «تكليف ما لا يطاق»، والتي

تمثل الآثار الأخلاقية والعملية للقول بعقيدة الجبر.

وبطريقة ما يعرض المتناظران تفسيرين محتملين لنص الرازي بشأن الجبر ونظرية أفعال العباد: هما التفسير الأشعري الجبري، والتفسير السني، الذي هو في الحقيقة تفسير ابن قيم الجوزية.

◈ **أما الجزء الثاني من المقال،** الذي يعقب تلك المستويات الثلاثة، التي نوقشت عقيدة الجبر من خلالها في الباب التاسع عشر من «شفاء العليل»، فيعرض التفسير الجبري الأشعري لنص الرازي إلىٰ جانب التفسير السُّنّي.

وعلىٰ النقيض مِنَ الأجزاء الأخرىٰ من «شفاء العليل» التي تعد نُسخًا من كتابات ابن تيمية[1]، يعد الباب التاسع عشر من «شفاء العليل» عملًا أصليًّا لابن القيم يمتلئ باقتباسات من كتابات الرازي؛ الأمر الذي يثير بعض التساؤلات بشأن مدىٰ اطلاع ابن قيم الجوزية علىٰ فكر الرازي: هل جاء إيراد نصوص الرازي في «شفاء العليل» عبر اطلاع ابن قيم الجوزية المباشر علىٰ كتابات فخر الدين الرازي، أم عن طريق كتابات ابن تيمية؟ وسوف نناقش هذا السؤال بإيجاز في الجزء الأخير من هذا المقال.



---

(١) يعد الباب الثلاثون أوضح نموذج لذلك. انظر:

Holtzman, Livnat: Human Choice, Divine Guidance and the Fiṭra Tradition. The Use of Ḥadīth in the Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, Karachi 2010, pp. 163–188.





١ـ المناظرة

السياق، والمشاركون، والمحاور الرئيسة، والجو العام

تنعكس المناظرات التي دارت بين ابن قيم الجوزية ومجموعة مختلفة من علماء الأشاعرة والمعتزلة بوضوح شديد في مجموعة من الأبواب المتتالية في «شفاء العليل» وهي: القسم الأخير من الباب السابع عشر، والباب الثامن عشر، والباب التاسع عشر، والباب العشرون. في هذه الأبواب نجد مواجهة بين آراء ابن قيم الجوزية بشأن نظرية أفعال العباد، والنظريتين المعارضتين لها: نظرية القدرية للأشعرية ونظرية حرية الاختيار للمعتزلة.

❑ تعد هذه الأبواب الأربعة دليلًا تعليميًّا يرشد القراء لفهم هذه المجموعة المتشابكة من المناظرات، ويتمثل هدفها الرئيس في تزويد القارئ بالأدلة التي تعينه على الرد على آراء الأشاعرة والمعتزلة. ويبرز البابان التاسع عشر والعشرون من بين هذه الأبواب؛ لأنهما يناقشان مسألة الجبر من خلال مناظرة بين سنيّ يمثل آراء ابن قيم الجوزية، وجبريّ يمثل آراء الأشاعرة، وقدريّ يمثل آراء المعتزلة.

◈ جاء عنوان الباب التاسع عشر كالتالي: «في ذكر مناظرة جرت بين جبريّ وسُنيّ في مجلس مذاكرة»، ويعرض هذا الباب الكثير من تفاصيل هذا الحدث، والبيئة التي جرى فيها، والمشاركين فيه، والجو العام الذي جرى فيه.

أما الحدث فهو مناظرة عقدية. وأما المشاركون فلم تُذكر أسماؤهم، ولكن ذُكروا بالوصف؛ جبريّ وسُنيّ. ومِنْ خلال نسيج غني بالاقتباسات المؤيدة لإحدىٰ وجهتي النظر، ثم اقتباسات معارضة لها يتم إحالتها للعديد من الكتابات العقدية، تخدم المناظرة هدف الكشف عن مجموعة كبيرة من آراء علماء الأشاعرة القائلين بالجبر، ثم معارضة هذه العقيدة عبر دحض ابن قيم الجوزية لهذه الآراء والحجج(١).

تشهد نماذج المناظرات العديدة في كتب ابن قيم الجوزية علىٰ تفوقه في فن الجدل الشفهي في جانبيه النظري والعملي، وتظهر تفاصيل هذه المناظرات التي شارك فيها في أعماله الأولىٰ(٢):

ففي كتابه «هداية الحيارىٰ في أجوبة اليهود والنصارىٰ»، يعرض مناظرة جرت بينه وبين عالم يهودي في مصر(٣).

---

(١) أول مَنْ أشار إلىٰ هذا الغرض التعليمي في كتابات ابن قيم الجوزية هو:
Perho, Irmeli: Man Chooses His Destiny. Ibn Qayyim al-Jawziyya's Views on Predestination, in: Islam and Christian-Muslim Relations (12) 2001, pp. 61–70.

(٢) للاطلاع علىٰ المناظرة كأحد الأساليب اللغوية والممارسة الفعلية، انظر:
Wagner, Ewald: Munāẓara, in: EI2, vol. 7 (1993), pp. 565–568; Makdisi, George: The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981, p. 110.

وللاطلاع علىٰ تفاصيل ومناقشات، انظر المرجع السابق، ص ١٣٥-١٤٠. وللاطلاع علىٰ نموذج متميز لمناظرة جرت في القرن الثاني عشر بين ابن قدامة الحنبلي (ت ٦٢٠/ ١٢٢٣) وعالم أشعري دمشقي لم يذكر اسمه، انظر:
Daiber, Hans: The Quran as a «Shibboleth» of Varying Concepts of the Godhead, in: Israel Oriental Studies 14 (1994), pp. 249–296.

(٣) وردت في «هداية الحيارىٰ» مناظرتان بالتتابع؛ يعتقد أن إحداهما هي وقائع مناظرة=

وفي «بدائع الفوائد»، وهو أحد أعماله المبكرة نسبيًّا، يورد ابن قيم الجوزية قصة مناقشة يُعتقد أنها جرت بينه وبين سامريّ في نابلس. وتظهر هذه القصة في باب يناقش فن المناظرة مع التأكيد على الآيات القرآنية التي تلائم المجادلة مع غير المسلمين[(١)]. وفي «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»، وهو أحد كتبه المتأخرة التي يُعتقد أنه ألفها بعد «شفاء العليل»، يُورد مناظرة سمع تفاصيلها من عبد الله شرف الدين بن تيمية (ت ٧٢٧/ ١٣٢٦-٢٧)، وهو أخو أستاذه وأحد العلماء المعتبرين[(٢)]. ولا ترقى أي مِنْ تلك المناظرات إلى مستوى مناظرة الباب التاسع عشر من «شفاء العليل»، سواءٌ في جانب الثراء أو في جانب تعقيد الأفكار العقدية.

تختلف المناظرة الواردة في الباب التاسع عشر عن غيرها من المناظرات التي أوردها ابن قيم الجوزية؛ حيث إنها جرت في سياق مجلس مذاكرة، وكانت ساحتها مدرسة، ويشير مصطلح «مجلس مذاكرة» إلى أن المناظرة

= شارك فيها ابن قيم الجوزية نفسه؛ حيث واجه- خلال إقامته بمصر- «أحد أكبر علماء وقادة اليهود» بشأن رسالة الإسلام الحقيقية. أما المناظرة الثانية جرت وقائعها بين عالم مغربي غير معروف ويهودي. ابن قيم الجوزية، «هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى»، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن سعد، القاهرة، د.ت، ص ١٥٠-١٥٣.

(١) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد: «بدائع الفوائد»، تحقيق علي بن محمد آل عمران، جدة ١٤٢٤/ ٢٠٠٣، ص ١٦٠٦-١٦٠٧. للاطلاع على الباب الذي يناقش فن المناظرة، انظر المرجع السابق، ص ١٥٤٠-١٦١٠.

(٢) ابن قيم الجوزية: «الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة»، تحقيق زكريا علي يوسف، دون ترقيم، د.ت. صك ٤٢-٤٥. للاطلاع على المزيد من التفاصيل، انظر:
Bori, Caterina: Ibn Taymiyya. Una vita esemplare; analisi delle fonti classiche della sua biografia, in: Rivista degli Studi Orientali 76 (2003), p. 52.

الواردة في هذا الباب جرت بين تلميذين يحاولان حفظ أحد النصوص، ويختبران بعضهما البعض فيه، وليس بين عالمين اكتملت لهما الآلة[١]. كما تشير كلمة «مجلس» إلىٰ أن المشاركين في هذه المناظرة يجلسان متجاورين أثناء هذه المذاكرة. وتشير هذه الجِلْسة إلىٰ أنه رَغْم أن الرواية تصورهما علىٰ أنهما خصمين لدودين؛ سنيّ وجبريّ، فهما في حقيقة الأمر ينتميان لنفس الاتجاه الديني (أي: أن كليهما سنيّ)؛ لذا من غير المرجح أن تظهر الفروق الأيديولوجية بينهما من الوهلة الأولىٰ.

وعلىٰ النقيض مِنْ ذلك، لا يجلس السنيّ والقدريّ المتناظران في الباب العشرين من «شفاء العليل» متجاورين، بل ربما يكونان قد أجريا مناقشتهما وقوفًا، مما يدل علىٰ انتمائهما لاتجاهين متضادين، بل لا يسمح لهما - في واقع الأمر - بالجلوس معًا؛ وفقًا للحديث النبوي التالي الذي يخاطب طائفة السنة: «**لا تجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم**»[٢].

علىٰ الرُّغم مِنْ أن الحوار ما هو إلا خيال أدبي، وليس تسجيلًا لواقعة تاريخية، فإنه يعكس الوقت الذي عاش فيه ابن قيم الجوزية؛ أي: بداية

---

(١) لمعرفة المزيد عن المناظرة والمذاكرة كأسلوبين مهمين من أساليب التعلم، انظر: *Pedersen, Jens and Makdisi, George: Madrasa, in: EI2, vol. 5 (1984), pp. 1123–1154 (section 6. Courses of instruction and personnel); Makdisi, The Rise of Colleges, p. 276.*

(٢) هذا الحديث في أبي داود السجستاني: «سنن أبي داود»، تحقيق أحمد سعد علي، القاهرة ١٩٥٢، المجلد الثاني، ص ٢٤٤. لمراجعة المزيد من الأحاديث في ذات السياق، انظر: أبو بكر الآجري، «كتاب الشريعة»، بيروت ١٤٢١/ ٢٠٠٠، ص ١٩٧- ٢٠١.

القرن الرابع عشر، وليس قبل ذلك، ويعزز هذه الفرضية استخدام الطرفين المشاركين في المناظرة لنصوص الرازي بصورة واسعة.

❑ **تشمل المناظرة الواردة في الباب التاسع عشر تسعة فصول متباينة الطول، ويبدأ كل فصل (ما عدا الفصلين الخامس والسادس) بعبارة موجزة من الجبري:**

◈ **في الفصل الأول**[(١)]: يقر الجبريّ بقوله بالجبر، في حين يصرح السنيّ برفضه لهذه العقيدة ويراها فكرة خطيرة، وفي حين يرغب السنيّ في مناقشة التداعيات الأخلاقية للقول بالجبر، يلتزم الجبريّ بالمناقشة علىٰ المستوىٰ النظري فقط. كما يرغب الجبري، مِنْ خلال اعتماده علىٰ مبدأ «الترجيح بلا مرجح»، أن يثبت أن القول بالجبر لازم[(٢)]. ويتجاهل السنيّ حجة الجبريّ، ثم يستفيض في بسط آراء المعتزلة بشأن دواعي أفعال العباد، ويخلص إلىٰ: أن مبدأ «الترجيح بلا مرجح» لا يقودنا إلىٰ القول بالجبر[(٣)].

◈ **في الفصل الثاني من الباب التاسع عشر**[(٤)]: يلجأ السنيّ بصورة مدهشة

---

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣١٧-٣٢٣؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٣٩-١٤٢.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣١٩؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٠.

(٣) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢١-٣٢٣؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٠-١٤٢.

(٤) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٣-٣٢٧؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٢-١٤٤.

إلىٰ الاستعانة بقدريّ، ومِنْ خلال ظهوره في الحوار يتطوع القدريّ بشرح آراء المعتزلة حول الدواعي، ويرىٰ الجبري أن داعي الفعل الإنساني هو - بالفعل - سبب الفعل، ولكن نظرًا لأن هذا الداعي نفسه يخلقه الله، فمِنْ ثَمَّ تكون أفعال الإنسان كلها مخلوقة من الله[١]. ويبدو أن السنيّ يتفق معه في هذا. وبرغم هذا فإنه عمد إلىٰ حجة الجبري فعدّلها مستخدمًا عبارة جديدة هي «جزء السبب»[٢]. وبالرُّغم من ذلك، يتجاوز الخصمان هذه الموافقة اللحظية عندما يأتي السنيّ لتعريف الجبر[٣]؛ حيث يصر إلىٰ إعادة المناقشة مرة أخرىٰ لجانب التداعيات الأخلاقية للقول بهذا الرأي[٤].

◈ **وفي الفصل الثالث**[٥]: ينتقد الجبريّ بإيجاز رأي المعتزلة الذي يثبت الفعل بقدرة العبد وحده، ووَفْقًا للجبري، لا يمكن أن يكون فعل العبد مقدورًا من جهتين: الرب والعبد، ويرد السنيّ بعرض مطوّل لآراء علماء الأشاعرة والمعتزلة، لا سيما فخر الدين الرازي وأبو الحسين البصري (ت

---

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٤؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٣.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٥؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٣.

(٣) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٦-٣٢٧؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٤.

(٤) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٧؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٤.

(٥) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٧-٣٣١؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٤-١٤٧.

٤٣٦/ ١٠٤٤)[١]، بشأن تأثير قدرة العبد في فعله. ويُنهي السنيّ استعراضه للآراء بإثبات رأيه؛ حيث يرىٰ أن فعل العبد مقدور من جهتين؛ حيث يطبق مبدأ جزء السبب الذي صاغه قبلًا[٢].

◈ **ويعرض الفصل الرابع**[٣] أطول الحجج التي سُمح للجبري بعرضها في هذه المناظرة، ومفادها كالتالي: لو كان العبد فاعلًا لأفعاله؛ لكان عالمًا بتفاصيلها، ويركز رد السنيّ - المعروض في الفصلين الخامس والسادس[٤]، علىٰ الجوانب العملية لحجة الجبريّ، كما يظهر في مثال طلاق السكران[٥]؛ فإن علاقته بموضوع المناقشة ضعيف، كما يقر بذلك السنيّ نفسه؛ حيث يشير إلىٰ أن طلاق السكران حالة خاصة لا تطّرد علىٰ القاعدة العامة.

---

(١) للاطلاع علىٰ ردود فخر الدين الرازي علىٰ آراء أبي الحسين البصري، راجع الهامشين ٤٥و٤٧.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٠-٣٣١؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٦-١٤٧.

(٣) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣١-٣٣٣؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٧-١٤٨.

(٤) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٣-٣٣٥؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٨-١٤٩.

(٥) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣١-٣٣٣؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٧-١٤٨. تظهر مسألة طلاق السكران في العديد من أعمال ابن قيم الجوزية. انظر ابن قيم الجوزية: «آثار الإيمان»، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت ١٤١٤/ ١٩٩٣، المجلد الرابع، ص ٣٨-٣٩؛ ابن قيم الجوزية، «زاد المعاد في هدي خير العباد»، القاهرة ١٤٢٥/ ٢٠٠٤، المجلد الرابع، ص ٢٣-٢٦.

◆ **وفي الفصل السابع**(١): يهزأ الجبريّ برأي المعتزلة القائل بأن ضلال الكافر وجهله مخلوق له موجود بإيجاده له؛ حيث يتساءل: هل ثمة إنسانٌ عاقل يريد لنفسه الكفر والجهل؟ ثم يلخص رأيه قائلًا: العبد يقوم بالكفر والجهل، ولكنه لا يكون فاعلًا لهما اختيارًا. وهنا يقول السنيّ: إن هذا هو - بالفعل - حال الكثيرين من الناس الذين يقصدون ذلك لأنفسهم؛ عنادًا وبغيًا وحسدًا، ويسلكون طريق الجهل والضلال. ويورد السنيّ ثماني آيات قرآنية تصف رفض الكفار قَبُول رسالة الإسلام الحق عامدين مختارين(٢).

◆ **وفي الفصل الثامن**(٣): يقدم الجبريّ حجة جديدة لنفي قدرة العبد في فعله: لو جاز تأثير قدرة العبد في القول بالإيجاد لجاز تأثيرها في كل موجود، وقد تمكن السنيّ من دحض هذه الحجة بسهولة.

◆ **وفي الفصل التاسع والأخير**(٤): ينقح الجبريّ المقولة التي بدأ بها المناظرة: دليل التوحيد ينفي أن يكون للعبد قدرة التأثير في فعله، ويخلص إلىٰ أن «دليل التمانع» يثبت هذه النقطة. بيد أن السنيّ رفض قبول هذه الحجة، وحاول شرح وجهة نظره، إلا أن الجبريّ الغاضب لم ينصت إليه. وما زاد كل

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٥-٣٣٦؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٩.

(٢) القرآن الكريم (٧: ١٤٦؛ ٤١: ١٧؛ ٢٧: ١٣-١٤؛ ٢٩: ٣٨؛ ٢: ١٠٢؛ ٢: ٩٠؛ ٣: ٧٠-٧٢).

(٣) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٧؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٩-١٥٠.

(٤) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٧-٣٤١؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٥٠-١٥٢.

من الجبريّ والسنيّ علىٰ أن كررا حججهما السابقة. وتنتهي المناظرة بتقرير السنيّ انتصاره فيها، مؤكدًا وجهة نظره أن للعبد قدرة في أفعاله.

❑وعلىٰ سبيل الإجمال، قال الجبري ١٥ عبارة، معظمها قصيرة نسبيًّا، في حين جاءت إجابات السنيّ أطول وأكثر تفصيلًا. وقد اعتمدت معظم حجج الجبريّ[١] علىٰ أدلة نصية مفردة، دون ذكر مصدرها، فضلًا عن أن الجبري امتنع عن الاستشهاد بأقوال كبار العلماء. وفي معظم الأحيان، كان الجبري يبدأ كل مرة بفكرة جديدة دون التعليق علىٰ رد السنيّ عليه.

علىٰ الرُّغم من أن الجبري كان هو مَنْ يحدد سير المناظرة، فقد اكتشف عما قريب أن نتيجة المناظرة ليست في متناوله، ومِنْ ثم جاء رده علىٰ الإجابات الطويلة التي أوردها السنيّ متعجلًا ودون تفكير في موضعين. فبعد قليل من بداية المناظرة تقريبًا بعد أن عرض السنيّ إجابة واضحة، تجهم الجبريّ وقال: «لا يساوي هذا الجواب شيئًا»، في حين لم يمهل نفسه قليلًا للرد علىٰ ما أورده السنيّ[٢]. وقبل أن تنتهي المناظرة بقليل أيضًا، وبعد أن شرح السنيّ السبب في أن دليلًا معينًا عرضه الجبريّ يعد غير مناسب لموضوع المناظرة؛ فقد

(١) **ثلاث من حجج الجبري طويلة وتفصيلية نسبيًّا: أولها** «الترجيح بلا مرجح» (ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣١٩؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٠). **وحجته**: أن فعل العبد لا يكون مقدورًا لجهتين (ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٧-٣٢٨؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٤-١٤٥). وحجته بشأن العلم التفصيلي بأفعاله التي تكون العامل المؤثر (ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣١-٣٣٢؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٧).

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٣؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٢.

الجبري أعصابه وقال: «دعنا من هذا كله!»[1]. ومِنْ ثَمَّ كانت هذه الإجابات المتعجلة وغير المدروسة دليلًا علىٰ أن موقف الجبري كان هو الأضعف في هذه المناظرة.

☐ **في الحقيقة:** لم يكن الجبري خصمًا قويًّا للسنيّ الذي كان ذكاؤه مكافئًا لمكانته العلمية والمعرفية، ففي خضم المناظرة، استشهد السنيّ بآراء كبار علماء الأشاعرة مثل: أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤/ ٩٣٥-٩٣٦)، وفخر الدين الرازي (الذي أشار إليه بلقبه ابن الخطيب)، وتلميذ الرازي سراج الدين الأرموي (ت ٦٨٣/ ١٢٨٣)، وأبو إسحاق الإسفراييني (ت ٤١٨/ ١٠٢٧)، وإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨/ ١٠٨٥)، وأبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣/ ١٠١٣). كما استشهد بآراء العالمين المعتزليين أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦/ ١٠٤٤) والملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦/ ١٠١٣).

وحيث إن معرفة السنة بالكتب ذات الصلة في هذا الصدد لا يتطرق إليها شك، فقد تولىٰ السنيّ شرح آراء هؤلاء العلماء للجبريّ. وقد صُوّر الجبريّ وكأنه رجل عامي؛ حيث يستشهد بالنصوص أمام خصمه عن طريق إيرادها فقط، دون أن يبذل أدنىٰ جهد في تحليلها أو حتىٰ فهم النص الذي يستشهد به. وعلىٰ النقيض من الجبري، يظهر العالم السنيّ الجليل في موقف متزن، ومِنْ ثَمَّ تظهر له اليد الطُّولَىٰ في المناظرة. وقد سمح السنيّ لنفسه في مرة واحدة فقط أن يشير إلىٰ خصمه ويقول له ساخرًا: «عجبًا لك أيها الجبري!»[2].

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٨؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٥٠.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٥؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٩.

في مرحلة مبكرة من المناظرة، يدعو السنيّ الأريب قدريًّا كان مارًّا بجوارهم أن يشارك في المناظرة، ويتطوع القدريّ ليشرح للجبري رأيه فيما يتعلق بدواعي الفعل، ثم يقاطعه السنيّ ويدحض حججه كلها، ومِنْ ثَمَّ يُظهر مهارته في دحض حجج الخصمين في وقت واحد[١].

في الأجزاء القليلة من المناظرة التي نجد صلة مباشرة بين أقوال الجبري وردود السنيّ، نجد أن سير المناظرة يبدو أكثر طبيعية، كما يبدو عند المواجهة المباشرة بين التلميذين.

□ **فعلىٰ سبيل المثال:** بعد أن عرض الجبري حجة «الترجيح بلا مرجح»، رد عليه السني قائلًا: «هذا أحَدّ سهم في كنانتك، وهو - بحمد الله - سهم لا ريش له ولا نصل مع عوجه وعدم استقامته»[٢].

في هذه الأجزاء من النص، يورد المؤلف الحوار بروح الحقيقة عن طريق إيراد الطعون علىٰ لسان خصومه، ولم يعكر علىٰ صفو هذه الروح هذه سوىٰ طول ردود السنيّ وإشكاليتها، والطبيعة الاستطرادية لعبارات الجبريّ. وهذه الخصائص هي التي جعلت الباب التاسع عشر نموذجًا للنص التعليمي. ومِنْ ثَمَّ لا يمكن اعتبار هذا الباب تسجيلًا لإشكاليات الحياة الحقيقية أو استعادة لها.

***

---

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٤-٣٢٥؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٢-١٤٣.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣١٩؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٠.



٢ ـ مناظرة الجبر ثلاثية المستوى

تظهر حجج الرازي بشأن الجبر، التي تشكل جزءًا مِنْ نظريته الرائدة عن أفعال العباد، في العديد من أعماله، بما في ذلك تفسيره للقرآن الكريم[١].

---

(١) **الأعمال ذات الصلة التي تناول فيها الرازي مسألة الجبر هي**: الرازي، «المطالب العالية»، المجلد الثالث، ص ٧٣، والمجلد الثامن، ص ١١-٢٠، والمجلد التاسع، ص ٩-١٧٣؛ نفس المؤلف، «كتاب الأربعين في أصول الدين»، تحقيق أحمد حجازي السقا، بيروت ١٤٢٤/ ٢٠٠٤، ص ٢١٩- ٢٢٧؛ نفس المؤلف، كتاب «معالم أصول الدين»، تحقيق سميح دغيم، بيروت ١٩٩٢، ص ٦١-٦٩؛ نفس المؤلف، «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، تحقيق سميح دغيم، بيروت ١٩٩٢، ص ١٤٦-١٥٦؛ نفس المؤلف، «المحصول في علم أصول الفقه»، ٦ مجلدات، تحقيق جابر فياض العلواني، بيروت ١٤١٢/ ١٩٩٢، المجلد الثاني، ص ٢٣٣. ناقش شيرمان إيه جاكسون قاعدة: «الترجيح بلا مرجح»، كما تظهر في «المحصول» للرازي، المجلد الأول، ص ١٢٦-١٢٨ في كتابه: *Jackson, Sherman A.: The Alchemy of Domination? Some Asharite Responses to Mutazilite Ethics, in: International Journal of Middle Eastern Studies 31 (1999), pp. 185–201.*

كان أحد المصادر التي جذبت انتباه علماء مثل روجر أرنالديز، ودانييل جيماريت، ويلفريد ماديلونغ، ومؤخرًا شحادة وهوفر - هو «تفسير الرازي» للقرآن الكريم (٢: ٦-٧)؛ الرازي فخر الدين، «تفسير الفخر الرازي» المشتهر بـ«التفسير الكبير ومفاتيح الغيب»، بيروت ١٤١٤/ ١٩٩٣، المجلد الأول، ص ٥٥-٥٦: *Arnaldez, Roger: Apories sur la predestination et le libre arbitre dans le commentaire de Razi, in: Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales 6 (1959/1961), pp. 123–126; Madelung, Wilfred: The Late Muʿtazila and Determinism. The Philosophers' Trap. in: Biancamaria Scarcia Amoretti and Lucia Rostagno (eds.): Yād-Nāma in Memoria di Alessandro Bausani, Rome 1991, vol. 1 Islamistica, pp. 245–257;*

=

وتناقش نظرية الرازي الطريقة التي تتحقق بها أفعال العباد في الوجود، في الوقت الذي تركز فيه مِنْ بين أشياء أخرىٰ، علىٰ قدرة العبد علىٰ التأثير في فعله. وقد أدت به هذه المناقشة النظرية بدرجة كبيرة إلىٰ التعامل مع نفسية العبد كقوة مؤثرة. وتعد مسألة ما إذا كان هذا العبد مختارًا، أم مجبورًا علىٰ الفعل، أو مضطرًّا إليه هي النقطة المركزية في مناقشات الرازي[1].

يرتكز الوصف التالي لموقف الرازي بشكل رئيس علىٰ مناقشة عقدية، تظهر في فصل الأوامر والنواهي من كتاب الرازي «المحصول في علم أصول الفقه» الذي يشار إليه فيما بعد بـ«المحصول»[2]. ويتشابه هذا الفصل بالباب التاسع عشر من «شفاء العليل»؛ حيث إنه صيغ في صورة رسالة نظرية تدحض حجج الخصوم. وفي هذه الحالة، الخصم معتزلي قدريّ يحاول الرازي إقناعه بصحة الجبرية العقلية.

تتمثل الفرضية الرئيسة للرازي في أن المختار ينبغي أن يتصرف عند

= *Gimaret, Théories de l'acte, Paris 1980, pp. 140–144; Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 143–144;*

Shihadeh, The Teleological Ethics, pp. 38–39.

قد يرغب القارئ في مطالعة المزيد من النصوص التي كتبها الرازي عن الجبر، في هذه الحالة يمكنه مطالعة المرجع التالي:

Shihadeh, The Teleological Ethics, p. 37, n. 105.

(١) *Shihadeh, The Teleological Ethics, p.17.*

(٢) الرازي، «المحصول»، المجلد الثاني، ص٢١٥-٢٣٣. يعد «المحصول» من أوائل أعمال الرازي نسبيًّا، انظر:

Shihadeh, The Teleological Ethics, p. 7.

اجتماع داعية الفعل مع القدرة. ونتيجة تأثره بعقائد المعتزلة، بنىٰ الرازي حججه لعقيدة الجبر حول دواعي الفعل. في الوقت الذي يرىٰ فيه المعتزلة أن فعل العبد يعتمد علىٰ داعي الفعل، وأن الداعي يُستمد من العبد نفسه، يرىٰ الرازي أن صدور الفعل عن العبد يتوقف علىٰ داعية الفعل، وأن خالق هذه الداعية هو الله. ومع وجود هذا الداعي يلزم وجود الفعل، ومِنْ ثَمَّ يخلص إلىٰ أن «الجبر لازم»[١].

□ **لكي يثبت أن داعية فعل العبد يخلقها الله، يستخدم الرازي حجته «الترجيح بلا مرجح» كالتالي:**

أولًا: يقول الرازي: إن العبد لديه القدرة علىٰ القيام بالفعل أو عدم القيام به. ثم يرىٰ أنه حيث إن القيام بالفعل أو تركه طرفان ممكنان حسب قدرة العبد، فلا بد إذن مِنْ وجود مرجح يرجح أحد الطرفين علىٰ الآخر. بعبارة أخرىٰ: الترجيح دون مرجح محال. وهذا المرجح يستحيل أن يكون مِنْ فعل العبد؛ لأن قدرة العبد تحتاج إلىٰ مرجح لترجيح الفاعلية علىٰ التاركية. ومِنْ ثَمَّ يكون المرجح الذي هو في حقيقة الأمر داعية الفعل، صادرًا عن الله.

ويخلص الرازي إلىٰ: «أن صدور الفعل يتوقف علىٰ داعية يخلقها الله

---

(١) الرازي، «المحصول»، المجلد الثاني، ص ٢٢٥. للمزيد من التفاصيل حول آراء المعتزلة وردود الرازي، انظر:

Madelung, The Late Mu'tazila, pp. 245–257; Gardet, Louis: Les grands problèmes de la théologie musulmane. Dieu et la destine de l'homme, Paris 1967, pp. 130–131; Arnaldez, Apories sur la prédestination, pp. 130–131; Gimaret, Thèories de l'acte, pp. 140–144; Shihadeh, The Teleological Ethics, pp. 25–26, 29–39.

تعالىٰ، ومتىٰ وجدت الداعية كان الفعل واجب الوقوع، وإذا كان كذلك كان الجبر لازمًا»[١].

باختصار، يرىٰ الرازي أن حصول الفعل مِنَ العبد يتوقف علىٰ داعية للفعل، والداعية يخلقها الله، ويشير الرازي إلىٰ أن هذه الرؤية ينبغي أن تسمىٰ الجبر.

القول بالجبرية العقلية أدىٰ بالرازي إلىٰ ما هو أبعد من ذلك؛ حيث يعبر عن رأي قوي مفاده: أن «تكليف ما لا يُطاق» ممكن. وعلىٰ الرغم من أن الأشعري قد صرح بهذا قبله[٢]، إلا أن آراء الرازي أكثر جرأة؛ لأنه يصف مفهوم «تكليف ما لا يُطاق» بأنه نتيجة لازمة للقول بالجبر. ويقول الرازي في «المحصول»: إنه إذا كان الله قد أمر الكافر أن يؤمن به، فقد أمره بمحال؛ لأن «إيمان الكافر محال»[٣]. ومِنْ أجل إثبات ذلك، يستخدم الرازي العديد من الحجج، مِنْ بينها استخدام مبدأ «الترجيح بلا مرجح» بكل وضوح.

ويؤكد الرازي مرة أخرىٰ أن حصول الفعل من العبد يتوقف علىٰ داعية يخلقها الله، ومتىٰ وجدت تلك الداعية كان الفعل واجب الوقوع، وإذا كان كذلك كان الجبر لازمًا. وهذه الداعية هي المرجح الذي يرجح وجود الفعل

---

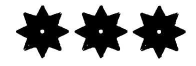
(١) الرازي، «المحصول»، المجلد الثاني، ص ٢٢٨. انظر:
Gimaret, Théories de l'acte, pp. 140–141.

(٢) *Abrahamov, Binyamin: al-Ḳ āsim b. Ibrāhīm on the Proof of God's Existence, Leiden 1990, pp. 38–39.*

(٣) الرازي، «المحصول»، المجلد الثاني، ص ٢١٦. انظر مناقشة موازية في:
Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 167–169; Shihadeh, The Teleological Ethics, pp. 101–105.

علىٰ انتفائه، والترجيح بلا مرجح محال. وهذا المرجح يخلقه الله؛ ومِنْ ثَمَّ يكون الإيمان بالجبر لازمًا، ومتىٰ كان الجبر لازمًا، كانت التكاليف بأسرها في حقيقتها «تكليفًا بما لا يطاق»[1].

❑ والآن إذا رجعنا إلىٰ الباب التاسع عشر، نجد أن حجج الرازي بشأن الجبر قد ساقها وشرحها كل مِنَ الجبريّ والسنيّ. وبعبارة أخرىٰ: استشهد الجبريّ والسنيّ بالرازي بدقة في مناظرتهما، بل إنه في واقع الأمر، نجد أن نقل نصوص الرازي حرفيًّا هي أبرز ميزة يتسم بها الباب التاسع عشر. وبالرغم من ذلك، ولغرض تبسيط المناقشة، سيتم إيراد أي إشارة إلىٰ عبارات أو فقرات مِنْ أعمال الرازي في الحواشي السفلية بشكل أساس، فيما عدا الحالات التي يكون فيها التأكيد علىٰ تطابق العبارات بين نصوص الرازي والباب التاسع عشر ضروريًّا.



(١) الرازي، «المحصول»، المجلد الثاني، ص ٢٥٥.

٢/ ١ ـ المستوى الأول
الجبر بوصفه مظهرًا من مظاهر الإيمان

أول أركان الإيمان عند جميع التقليديين هو التوحيد[١]، ولذلك نجد استخدام الجبري لمفهوم التوحيد في بداية كلامه يأتي في الحقيقة لتحديد معنىٰ الإيمان عنده؛ فهو يرىٰ أن الإيمان بالجبر مستمد من الإيمان بوحدانية الله:

القول بالجبر لازم لصحة التوحيد ولا يستقيم التوحيد إلا به؛ لأنا إن لم نقل بالجبر أثبتنا فاعلًا للحوادث مع الله؛ إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل. وهذا شرك ظاهر لا يخلص منه إلا القول بالجبر[٢].

وعلىٰ الرُّغْم مِنْ عدم تعريف الجبري لمفهوم الجبر، نجده هنا يحدد الجزء الأول من الأساس المنطقي الذي تقوم عليه هذه العقيدة: «خلق الله لأفعال العباد»، بينما يتجاهل الجبري الجزء الثاني من هذا الأساس المنطقي: جبر الله للإنسان علىٰ هذه الأفعال التي خلقها هو. وهذا التجاهل للمعنىٰ الحقيقي للجبر يدل علىٰ أن عقيدة الجبري هنا تختلف اختلافًا كبيرًا عنها في

---

(١) للاطلاع علىٰ مصدر يناقش العقائد الإسلامية انظر:
Watt, W. Montgomery: Islamic Creeds, Edinburgh 1994.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣١٧: «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٣٩. انظر: «المطالب العالية»، ج ٩، ص ١٦-١٧؛ حيث يقرر الرازي أن هناك خيارين فقط: إما الإيمان بالجبر أو نفي الصانع. وهذا الرأي نفسه مذكور في «تفسير القرآن» للرازي (سورة البقرة: ٧) («تفسير الفخر الرازي»، ج ١، القسم الثاني، ص ٥٩). انظر كذلك:
Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 144.The Teleological Ethics, p. 20.

القرن الثامن الميلادي. وباستثناء استخدام تعبير الجبر، فإن المقدمة الأولىٰ للجبري قد تكون متفقة تمامًا مع نظرة السني التقليدي. وهذا غير حقيقي؛ لأن النظرة السنية ترفض مفهوم الجبر.

إن الاستدلال الأول لعقيدة الجبر متضمنة في مظاهر الإيمان عند الجبري؛ من أجل نفي الشرك، فلا بد مِنْ نفي نسبة أي خلق للعبد. فالعبد لا يخلق أفعاله، وبالتالي فإنه لا يفعلها بنفسه علىٰ الحقيقة. وتأكيد أن الإنسان ليس هو الخالق أو الفاعل لأفعاله، هو -بالنسبة للجبري- عين الجبر.

وفي الوقت الذي تُقدَّم فيه عقيدة الجبر كمظهر للإيمان، فإن الجبري يستخدم أداتين كلاميتين لتعزيز أساس إيمانه بالجبر. الأداة الأولىٰ هي دليل التمانع المشار إليه في نهاية المناظرة، عندما يقول الجبري: إن دليل التمانع ينفي كون العبد فاعلًا لأفعاله[1].

ولا يوضح الجبري أو يشرح الاستدلال في دليل التمانع، كما لا يوضح علاقته بتوحيد الله أو بالجبر. فمقصود هذا البرهان هو إثبات وجود إله واحد باعتبار أنه يمتنع توافق قدرتين متكافئتين، فلا بد أن يغلب كل منهما الآخر أو لا يقع شيء منهما[2]. وهذا الاستدلال مناسب للجبري، علىٰ النحو التالي،

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٧؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٥٠. انظر: الرازي، كتاب الأربعين، الحجة الثانية، ص ٢١٤. والحجة الثالثة، ص ٢١٧. كلا البرهانين يناقشان استحالة وجود إلهين دون التطرق لكون العبد هو الخالق لأفعاله.

(٢) انظر: Abrahamov, Islamic Theology, pp. 35–36.
يستند دليل التمانع إلىٰ آيتين من القرآن: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] و﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

وهو ما لم يذكره الجبري: إن مفهوم الجبر يمنع إمكانية كون العبد هو الفاعل الحقيقي؛ لأنه لو كان الفاعل الحقيقي لكان خالقًا لأفعاله. ومع ذلك؛ فإن دليل التمانع ينفي وجود أي خالق آخر غير الله؛ وبالتالي فإن هذا البرهان يقود للإيمان الحقيقي، وعليه يقود الجبر إلىٰ التوحيد.

ومِنْ أجل تطوير هذا الاستدلال لصالح الجبر، يستخدم الجبري أداة كلامية أخرىٰ وهي مبدأ الإلزام. وهذه طريقة حجاجية يُجبر فيها الخصم علىٰ الاعتراف بأن حجته باطلة[1]؛ حيث يثير الجبري خصمه السني، ومِنَ المفترض أن يدفعه للاعتراف بأن معارضته للجبر تقود إلىٰ القول بأن العبد هو الخالق لأفعاله، وهو المفهوم الذي يعترض عليه السني نفسه. ثم يختتم الجبري هذه الاستشارة باقتباس الآية القرآنية التي تُستخدم في هذا السياق؛ لأن أولها يؤكد أن الله هو الخالق الوحيد ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ...﴾. أما الجزء الثاني من الآية: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ﴾ فهو تأكيد لوحدانية الله:

معتمدي في الجبر علىٰ حرف لا خلاص لكم منه إلا بإلزام الجبر، وهو أن العبد لو كان فاعلًا لفعله لكان محدثًا له، ولو كان محدثًا له لكان خالقًا له، والشرع والعقل ينفيانه قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ هَلۡ مِنۡ

(١) الإلزام حجة غير موضوعية. فأحد أهم أشكال الإلزام هو دفع الخصم للإقرار بعدم صحة أقواله، من خلال استقصاء واستخلاص نتائج منها. وهذا النوع من الاستدلال له أنماط شخصية وانتهازية تشمل مجرد الإساءة للخصم. انظر:
Walton, Douglas: Informal Fallacy, in: The Cambridge Dictionary of Philosophy, 2nd ed., Cambridge 1999, pp. 432–433; Abrahamov, Islamic Theology, p. 27; van Ess, Josef: The Logical Structure of Islamic Theology, in: Gustave E. von Grunebaum (ed.): Logic in Classical Islamic Culture, Wiesbaden 1970, pp. 25–26.

خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ﴾[(١)].

وكلا الحجتين اللتين قدمهما الجبري لهما أصولهما في كتابات الرازي، لكن مع فارق واضح واحد. ففي «كتاب الأربعين»، عندما عرض فخر الدين الرازي دليل التمانع لإثبات وجود خالق واحد، وحتىٰ عندما استخدم دليل الإلزام لدفع خصمه المعتزلي؛ للإقرار بأن الله وحده هو الفاعل المؤثر، فإنه لم يخلص إلىٰ أن حجته تقود للقول بالجبر[(٢)]. وهذا بالتحديد هو تعليق السني علىٰ الجبري؛ ردًّا علىٰ دعوىٰ الجبري أن دليل التمانع يقود للقول بالجبر.

ثم يعلق السني بأن هذا البرهان لا عَلَاقة له بالنقاش، مضيفًا أن «أفضل متأخريكم» - يعني: فخر الدين الرازي - استخدم هذا البرهان مِنْ أجل إثبات

---

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٤٠؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٥١. الآية المذكورة هنا هي الآية ٣ من «سورة فاطر». في «تفسيره» للقرآن، لم يعلق الرازي تعليقًا خاصًّا لهذه الآية. انظر الرازي، «تفسير الفخر الرازي»، المجلد ١٣، ج ٢٦، ص ٥.

(٢) نوقش دليل التمانع في المسألة الحادية والعشرين (والتي تتناول أن «الصانع واحد»)، الحجة الثالثة، «كتاب الأربعين»، وهنا ينفي الرازي وجود إلهين؛ حيث يلزم أن يكون كل واحد منهما قادرًا علىٰ جميع الممكنات؛ لأن صفة القادرية لما كانت في حق كل واحد منهما من لوازم الذات، وكانت نسبة تلك القادرية إلىٰ جميع الممكنات علىٰ السوية؛ وجب كونه تعالىٰ قادرًا علىٰ جميع الممكنات. وإذا ثبت هذا لزم أن ما كان مقدورًا لأحدهما فهو بعينه مقدور لآخر، إلا أن ذلك محال؛ لأن ما كان مقدورًا لقادر صح منه إيجاده؛ فإما أن يقع المقدور بهما معًا، أو لا يقع بواحد منهما، أو يقع بأحدهما دون الثاني، والأقسام الثلاثة باطلة. «كتاب الأربعين»، ص ٢٠١٧. وهذه الحجة ذاتها يكررها الرازي في المسألة الثانية والعشرين (خلق الأفعال)، الحجة الثالثة، في: الرازي، «كتاب الأربعين»؛ حيث يحيل الرازي القارئ إلىٰ دليل التمانع في الفصل السابق، مما يعينه علىٰ إثبات أن العبد ليست له قوة مؤثرة. «كتاب الأربعين» ص ٢٢٣.

امتناع وجود قدرتين متكافئتين؛ لأنه سيؤدي إلىٰ عجز أحدهما[١].

وحتىٰ محاولة الجبري استخدام الإلزام لم تؤثر علىٰ السني الذي يرفض الإقرار للجبري بصحة الجبر. ثم يستشهد السني بآيات القرآن التي تشير إلىٰ أن العبد هو المسؤول عن أفعاله[٢]، وبالتالي يصبح مستحقًّا للثواب والعقاب، ليرفض الجهود الكلامية للجبري بتهكم واضح، مشيرًا إلىٰ أن تعاطي هذا الدليل مضيعة للوقت.

وهذا في القرآن أكثر مِنْ أن يُذْكر، والحس شاهد به، فلا تُقْبل شبهة تقام علىٰ خلافه، ويكون حكم تلك الشبهة حكم القدح في الضروريات، فلا يلتفت إليه ولا يجب علىٰ العالم حل كل شبهة تعرض لكل أحد؛ فإن هذا لا آخر له[٣].

إن محاولة الجبري لربط الجبر بالتوحيد يدحضها السني أكثر من مرة أثناء المناظرة. فعلىٰ سبيل المثال: الرد الثاني للسني يعكس موقف ابن قيم الجوزية نفسه[٤]، يقول السني: إن الإيمان بالجبر يعارض كلًّا من التوحيد وعدل الله[٥]. وهذه الحجة متعلقة بمستوىٰ أعلىٰ بمناقشة الجبر، أي: مناقشة

---

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٨؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٥٠.

(٢) ﴿وَلُوطًا ءَاتَيْنَـٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَـٰهُ مِنَ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَت تَّعْمَلُ ٱلْخَبَـٰٓئِثَ﴾ [الأنبياء:٧٤] ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [االنمل: ٩٠]؛ ﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ﴾ [الزمر: ٧٠].

(٣) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٤٠؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٥١.

(٤) للاطلاع علىٰ التعارض بين الجبر والتوحيد، انظر: ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق: سيد إبراهيم وعلي محمد، القاهرة، ١٤١٨/ ١٩٩٧، ج ٧، ص ٣٢١-٣٢٢.

(٥) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣١٩؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٠.

موضوع «التكليف بما لا يطاق»[١].

وبينما يرفض السني تمامًا عقيدة الجبر كما يقدمها الجبري، فإنه لا يمانع من فحص وتعريف مصطلح الجبر. أولًا: يشير السني إلىٰ أن تعريف الجبري للجبر يفتقر إلىٰ الاشتراك في أصل الجبر، أي: إجبار العبد علىٰ فعل غير مراد له[٢]. وتماشيًا مع الرأي التقليدي، يؤكد السني أنه لا يزعجه مصطلح الجبر، بل ما يزعجه هو الرأي التعسفي الذي يراد توجيه المصطلح له. ففي رده، يستبعد السني الجبر كمصطلح كلامي من المعنىٰ الأساس الذي يرىٰ أنه مقصود الجبر:

ولكن الجبر لفظ مجمل يراد به حق وباطل، كما تقدم. فإن أردتم به أن العبد مضطر في أفعاله[٣]، وحركته في الصعود في السلم كحركته في وقوعه منه؛ فهذا مكابرة للعقول والفطر، وإن أردتم به أنه لا حول له ولا قوة إلا بربه وفاطره؛ فنعم، لا حول ولا قوة إلا بالله، وهي كلمة عامة لا تخصيص فيها بوجه ما[٤].

---

(١) انظر القسم: ٢، ٣.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢١ ؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤١.

(٣) انظر «الإنسان مضطر في صورة مختار»، الرازي، المطالب، ج ٩، ص ٢٥، ٢٥٨. للاطلاع علىٰ مزيد حول هذا الموضوع انظر:
Shihadeh, The Teleological Ethics, p. 37.

(٤) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٦؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٤. يقدم السني عبارة «مشابهة» في «شفاء العليل»، ص ٣٢٠؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٠. وزن هذه العبارة وتركيبها يماثل عبارة مقتبسة في *Shihadeh* من كتاب للرازي غير مطبوع. انظر: *Shihadeh, The Teleological Ethics, p. 38, n. 110.*

فموقف السني هنا هو تعديل متأخر للموقف التقليدي المبكر، والذي يرفض بشكل قاطع تغلغل المفردات والمفاهيم المحدثة في الخطاب الديني[1]. وبعبارة أخرىٰ: ليس مجرد رفض لفكرة الجبر، بل رفض استعمال لفظ الجبر ومشتقاته في السياق العقدي.

٢/٢ - المستوى الثاني
الجبر ونظرية أفعال العبد

في خضم المستوىٰ الثاني من النقاش المتعلق بالجبر، يتشارك الجبري والسني مفهومًا تكون فيه عوامل فعل العبد - وهي القدرة - علىٰ الفعل والداعي للفعل مخلوقة لله. وبدءًا مِنْ هذه النقطة، سيجادل الجبري بأن خلق القدرة في العبد والداعي للفعل عنده يؤديان في نهاية المطاف إلىٰ استنتاج أن فعل العبد واجب. وهذا المفهوم هو جوهر مبدأ الجبر. وسيجادل السني بأن وجوب فعل العبد لا يؤدي إلىٰ استنتاج أنه مفروض علىٰ الإنسان، كما يقول الجبري؛ لأن أفعال العبد هي نتيجة اختياره.

إن اعتماد الجبري علىٰ مناقشات الرازي لأفعال العباد يتضح عندما يفترض أن حصول القدرة والداعي عند العبد يستلزم وجود الفعل عنده[2].

---

(١) يبرز هذا المنهج الخالص في القول التالي الذي ينسبه ابن تيمية للتقليديين البارزين بشكل عام، بدون تحديد القائل: «وقالوا: ليس للجبر أصل في الكتاب والسنة، وإنما الذي في السنة لفظ: الجبل، لا لفظ: الجبر»، «درء التعارض»، ١٩٩٧، ج ١، ص ١٤٨ - ١٤٩؛ «درء التعارض»، ١٩٧٩، ج ١، ص ٢٥٥.

(٢) يورد الجبري مقولتين عن القدرة الإنسانية، وهما متفقتان مع ما ذكره الرازي ومع رأي متقدمي الأشاعرة. فهو يقول: إن أفعال العباد ناتجة عن القدرة الإلهية، وليست القدرة=

ومن الافتراضات الأساسية الأخرىٰ للجبري: استحالة التسلسل[1]. وفي حين أن هذه المقدمة لا تتطلب أي دليل، فإن الفرضية المتعلقة بوجوب أفعال العباد يشرحها الجبري باستفاضة. وهاتان المقدمتان معًا هما محور الاستدلال عند الجبري: فنقول: صدور الفعل عند حصول القدرة والداعي؛ إما أن يكون واجبًا أو لا يكون واجبًا. فإن كان واجبًا كان فعل العبد اضطراريًّا، وذلك عين الجبر؛ لأن حصول القدرة والداعي ليس بالعبد، والإلزام: التسلسل، وهو

= الإنسانية؛ ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٧-٢٢٨؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٤-١٤٥. وبالقرب من نهاية المناظرة يزعم أن القدرة البشرية ليست مؤثرة في فعل العبد؛ لأنه لا يمكن وجود مقدور مشترك بين فاعلين قادرين: ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٨؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٥٠. وقد ذكر الرازي نفسه هذا القول في «كتاب الأربعين» في بداية الفصل الثاني والعشرين المعنون: «خلق الأفعال»، «كتاب الأربعين»، ص ٢٢٤، الحجة الرابعة؛ انظر:

Shihadeh, The Teleological Ethics, pp. 17–19.

وبحسب شحادة، فإن مركزية فكرة «الداعي» في فكر الرازي تعكس انفصاله عن موقفه الأشعري المتقدم تحت تأثير الفكر المعتزلي، المرجع السابق، ص ٢١-٢٧.

وهناك تعليق مهم للجبري علىٰ قدرة العبد: «لو جاز تأثير قدرة العبد في القول بالإيجاد؛ لجاز تأثيرها في إيجاد كل موجود»، وبعبارة أخرىٰ: لوكان العبد هو الخالق لأفعاله، لكان الخالق لكل موجود. ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٧؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٩.

(١) من الأمور المركزية في الجدل الكلامي: فكرة استحالة التسلسل، وهي تُوَظَّف مِنْ قبل علماء الكلام والفلاسفة المسلمين في النقاشات التي تتناول عدم إمكانية أبدية العالم. انظر:

Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 77–81.

للاطلاع علىٰ النقاش الأساسي عند أفلاطون انظر:

Bradely, Raymond D.: Infinite regress argument, in: Robert Audi (ed.): The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge 1996, pp. 429–430.

ظاهر. وإذا كان كذلك فعند حصولهما يكون واجبًا، وعند عدم حصولهما يكون الفعل ممتنعًا، فكان الجبر لازمًا لا محالة(١).

ومِنْ ثَمَّ، فإن لزوم حصول فعل العبد يقود الجبري مرة أخرىٰ إلىٰ تأكيد إيمانه بالجبر، ولكن بما أنه مضطر إلىٰ دراسة هذا المفهوم من خلال الحوار؛ فإن الجبري يركز حجته في وجوب فعل العبد علىٰ الداعي لفعل العبد. والداعي - كما يدعي الجبري - هو سبب الفعل، وهو مخلوق لله(٢). وفي موضع آخر يستخدم مصطلحًا آخر؛ وهو المرجح.

وهذا الاستخدام غير المتناسق للتعبيرين في كلام الجبري موجود بالفعل في كتابات الرازي نفسه(٣). ويبدو أن الجبري يستخدم كلا التعبيرين بنفس الطريقة: كعامل رئيس يلازم القدرة، ويؤدي في نهاية المطاف إلىٰ حدوث الفعل. واتباعًا للرازي، يحدد الجبري الداعي للفعل بالمعرفة:

إذا كان الداعي ليس مِنْ أفعالنا، وهو علم القادر أن في ذلك الفعل مصلحة له وذلك أمر مركوز في طبيعته التي خلق عليها، وذلك مفعول لله فيه والفعل واجب عنده فلا معنىٰ للجبر إلا هذا(٤).

---

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣١٩؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٠. انظر: الرازي، «المحصول»، ج ٢، ص ٢٢٥؛ الرازي، «المطالب العالية» ج ٩، ص ١٣-١٤. *Shihadeh, The Teleological Ethics, p. 29.*

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٤؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٣. انظر: الرازي، «كتاب الأربعين»، ص ٢٢٥.

(٣) انظر: *Shihadeh, The Teleological Ethics, pp. 20–22*.

(٤) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٣؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٢. انظر:=

وفي موضع آخر، يضيف الجبري الميل والشهوة للتعريف ويبين، فإن العطشان - مثلًا - يدعوه الداعي إلىٰ شرب الماء لعلمه بنفعه وشهوته وميله إلىٰ شربه، وذلك العلم وتلك الشهوة والميل إلىٰ الشرب مِنْ فعل الله(١).

وعندما يريد الجبري أن يثبت أن الداعي للفعل هو من فعل الله، فإنه يستخدم حجة الرازي الشهيرة: «الترجيح بدون مرجح»(٢). وهذه الحجة في الظاهر توضح إمكانية أنه بحصول القدرة والمرجح، فإن حدوث فعل العبد ليس واجبًا. وهذا ما ينفيه النقاش لاحقًا؛ ليخلص أخيرًا إلىٰ أن فعل العبد واجب.

وأما إن لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي واجبًا؛ فإما أن يتوقف رجحان الفعل علىٰ رجحان الترك علىٰ مرجح أو لا يتوقف. فإن توقف كان حصول ذلك الفعل عند حصول المرجح واجبًا، وإلا عاد الكلام ولزم التسلسل، وإذا كان واجبًا كان اضطراريًّا، وهو عين الجبر(٣).

فعند الجبري، يأتي المرجح من مصدر خارجي للإنسان. ويقرر الجبري

= الرازي، «كتاب الأربعين»، ص ٢٢٤- ٢٢٥. هذا الجزء مقتبس كذلك من:
Shihadeh, The Teleological Ethics, p. 21.

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٣؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٢. انظر: الرازي، «المطالب العالية»، ج ٩، ص ٢٨- ٢٩؛ الرازي، «كتاب الأربعين»، ص ١٢٤- ١٢٥. انظر: *Shihadeh, The Teleological Ethics, pp. 20-23.*

(٢) انظر: *Shihadeh, The Teleological Ethics, p. 20.*

(٣) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣١٩؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٠. انظر: الرازي، «كتاب الأربعين»، ص ١٢١-١٢٢. انظر:
Shihadeh, The Teleological Ethics, p. 20.

أن الله خلق المرجح، وينفي إمكانية صدوره من الإنسان نفسه. وهذا الرفض يظهر عدة مرات في كلام الجبري، وهو يرتكز علىٰ مقدمتين: الأولىٰ: وهي استحالة الترجيح بدون مرجح. والثانية: استحالة التسلسل[١].

❑ **فيأتي كلام الجبري كالتالي**: وإن توقف علىٰ مرجح آخر لزم التسلسل، فلا بد من انتهائه إلىٰ مرجح من الله لا صنع للعبد فيه. وهذه النتيجة، وَفْقًا للجبري، تقود مرة أخرىٰ إلىٰ إثبات الصانع[٢]، وأكثر من ذلك، صحة مذهب الجبر؛ لأن المرجح من فعل الله، والفعل العبد واجب، وهذا هو عين الجبر[٣].

كما أن رد السني علىٰ الجبري يعتمد بشكل كبير علىٰ نصوص الرازي. وتكشف هذه الردود عدة نقاط اتفاق بين المتناظرين. وبالتالي، تدفع المناظرة السني للتأكيد علىٰ الفرق بين آرائه وآراء الجبري.

❑ **فعلىٰ سبيل المثال**: يبدو أن السني يتفق مع قول الجبري: إن حصول القدرة والداعي يوجب فعل العبد. ومع ذلك، ومِنْ أجل تجنب القول بالنتيجة التي يصل إليها الجبري بأن لازم فعل العبد يقود للقول بالجبر، فإنه يضيف استدراكًا لا نجده في كلام الرازي:

وكونه لازمًا وواجبًا بهذا المعنىٰ، لا ينافي كونه مختارًا مرادًا له مقدورًا له غير مكره عليه ولا مجبور[٤].

---

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٥، ٣٣٩؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٣، ١٥٠. انظر: الرازي، «كتاب الأربعين»، ص ١٢١-١٢٢.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٥؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٣.

(٣) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٩؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٥٠.

(٤) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٠؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤١.

فالطريقة التي يُثْبِت بها السني أن فعل العبد غير مجبور عليه، وإن كان لازمًا مع حصول القدرة والداعي طريقة مثيرة للاهتمام. فالسني يقارن فعل الله الذي يظهر من خلال قدرته وإرادته مع الفعل المجبور المتوهم لفعل العبد. فيقول: «فهذا الوجوب واللزوم لا ينافي الاختيار، ثم نقول: لو صحت هذه الحجة؛ لزم أن يكون الرب سبحانه مضطرًّا علىٰ أفعاله مجبورًا عليها»[١]. فالسني يستخدم هنا الإلزام الذي يصرح بأنه أخذه من الرازي، حتىٰ إنه يستشهد بنص كلام الرازي[٢].

❑ **ومن خلال مناقشته التفصيلية حول الداعي يتكشف مذهب السني:**

ففي البداية، يقول السني: إنه يتفق مع الجبري في أن الداعي هو سبب الفعل، وأنه مخلوق لله[٣]. ولكن بعد ذلك بقليل يوضح أن الداعي ليس هو المؤثر ولا السبب الوحيد للفعل، بالرُّغْم مِنْ أن بداية حديثه كان يتفق مع الجبري في هذه المسألة.

فالسني يرىٰ أن الداعي مثل العوامل الأخرىٰ المتعلقة بفعل العبد؛ كالشرط أو جزء السبب للفعل[٤]، لينقل منزلة الداعي من كونه سببًا للفعل

---

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٠؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤١.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٠؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤١. انظر: الرازي، المطالب العالية، ج. ٩، ص.١٥.

(٣) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٤؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٣. انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص ٢٢٥

(٤) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٤-٣٢٥؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٣. انظر: الرازي، «المطالب العالية»، ج. ٩، ص ٢٥٧.

إلىٰ كونه جزءًا من السبب؛ بهدف رفع قيمة قدرة العبد وإرادته، ومِنْ ثَمَّ اختيار العبد للفعل(١).

فعند السني: أن هناك عدة عوامل خارج قدرة العبد هي أجزاء من سبب الفعل. وحقيقة أن كل الأسباب مخلوقة لله، لا تعني: أن العبد ليس هو الفاعل لأفعاله.

ففي بداية رده يوضح السني هذا الرأي:

فإن الداعي مخلوق لله في العبد، وهو سبب الفعل، والفعل يضاف إلىٰ الفاعل؛ لأنه صدر منه ووقع بقدرته ومشيئته واختياره، وذلك لا يمنع إضافته بطريق العموم إلىٰ مَنْ هو خالق كل شيء، وهو علىٰ كل شيء قدير(٢).

۞ ويخلص إلى ما يلي:

والتحقيق: أن قدرة العبد وإرادته ودواعيه جزء من أجزاء السبب التام الذي يجب به الفعل [...]. ومَنْ زعم أنه لا أثر للعبد بوجه ما في الفعل، وأن وجود قدرته وإرادته وعدمهما بالنسبة إلىٰ الفعل علىٰ السواء؛ فقد كابر العقل والحس(٣).

ويقدم السني قولًا في نفس الاتجاه في نهاية الحوار، ولكنه يستخدم تعبير «المرجح» بدلًا من تعبير «الداعي»، وبعد إعلانه قَبُوله دليل الجبري «الترجيح

---

(١) للتعرف علىٰ استخدام تعبير «الاختيار» في «شفاء العليل» انظر:
Holtzman, Human Choice, p. 181.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٤؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٣.

(٣) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٥؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٣. الجزء المحذوف هنا هو تفنيد لتصور المعتزلة عن تأثير قدرة العبد.

بدون مرجح»، وقبول لزوم وجود مرجح للفعل، يوضح السني أن وجود المرجح لا ينفي وجود الاختيار[1].

❑ ولكن هل يساوي السني بين الداعي والمرجح؟ وَفْقًا للسني، يمكن أن يكون الداعي للفعل - كما يقول الجبري - العلم بثمرة القيام بفعل ما، ولكنه يمكن أن يكون كذلك الجهل أو الغلط؛ حيث إن هذه الأمور قد تؤدي للفعل[2]. وبالنسبة للمرجح، يوضح السني إمكانية أن يكون المرجح هو ما فطر الله عليه العبد من صفاته القائمة به، ومنها إرادة العبد.

◈ وبالتالي؛ فإن المرجح - كما تقول المعتزلة - ما فطر الله عليه العبد من الإرادة والميل[3].

وهذا التعريف الذي يمثل تداخلًا قويًّا بين المفهوم التقليدي للفطرة والمفهوم المعتزلي للإرادة الحرة مستبعد عند السني. فهذا التعريف يشير إلىٰ أن العبد - بمجرد خلقه - يتصرف بدون هداية من الله.

◈ وبالتالي؛ فإن السني يتراجع علىٰ الفور إلىٰ نقطة الخلاف المريحة مع المعتزلة، ويعلن أن كل شيء في العبد، بما في ذلك قدرته وإرادته والداعي - مخلوق لله[4].

---

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٣٩؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٥١.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٣؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٢. هذه النقطة واضحة وتمثل توطئة للظهور القصير للمشارك القدري في المناظرة، «شفاء العليل»، ص ٣٢٣-٣٢٤؛ «شفاء العليل»، ص ١٤٢-١٤٣.

(٣) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٦؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٤.

(٤) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٦؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٤.

٢/٣ ـ المستوى الثالث
الجبر والتكليف بما لا يطاق

في واحدة مِنْ أبرز مقالات الرازي، نجده يجادل عن مبدأ: «التكليف بما لا يطاق»، ويؤكد أنه من الممكن أن يكلف الله العبد بفعل ما لا يطيقه[١]. وقد يتوقع المرء قولًا كهذا من الجبري في الفصل التاسع عشر، غير أن أي إشارة لمثل هذا القول تظهر فقط في ردود السني.

❑ فالسني برغبته الشديدة في توجيه النقاش إلىٰ منطقة: «التكليف بما لا يطاق»، نجده يأخذ موقف المعتزلي، بل إنه يَعِدُ بمناقشة هذه الفكرة باستفاضة فيما بعد[٢]، غير أن هذا الوعد لم يتحقق في هذه المناظرة. وبالتالي، فإن هذا الموضوع لا يناقش باستفاضة في الفصل التاسع عشر.

وفي بداية المناظرة يتهم السني الجبري بأن إيمانه بالجبر يعني: أن كل ما يكلف الله به العبد فهو من باب التكليف بما لا يطاق، ومِنْ ثَمَّ يصبح أمر الثواب والعقاب غير مُجْدٍ بالمرة إذا قبلنا موقف الجبري:

فهذا أصل دعوة الرسل وإليه دعوا الأمم، وهو التوحيد الذي لا يقبل الله من أحد دينًا سواه؛ لا مِنَ الأولين ولا من الآخرين، وهو الذي أمر به رسله وأنزل به كتبه ودعا إليه عباده ووضع لهم دار الثواب والعقاب لأجله، وشرع

---

(١) الرازي، «المحصول»، ج. ٢. ص ٢١٥. انظر:
Shihadeh, The Teleological Ethics, pp. 103–104.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٢٧؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٤.

الشرائع لتكميله وتحصيله، وكان مِنْ قولك أيها الجبري: إن العبد لا قدرة له علىٰ هذا البتة، ولا أثر له فيه، ولا هو فعله، وأمره بهذا أمر له بما لا يطيق(١).

بل يصور السني الإيمان بالجبر بأنه منافٍ للعقل: فالله يحرم علىٰ العبد فعلًا ما، ثم يعاقبه لصدور هذا الفعل منه بالرُّغْم مِنْ أنه لم يفعله علىٰ الحقيقة؛ إذ الفاعل علىٰ الحقيقة هو الله ذاته.

❑ **وخلاصة القول**: إن الاعتقاد بالجبر يجعل الشرائع والأوامر والنواهي عبثًا، كما تبين ذلك الأمثلة التالية:

◈ فإنك وصفته بأنه يأمر عبده بما لا قدرة له علىٰ فعله، وينهاه عما لا يقدر علىٰ تركه، بل يأمره بفعله هو سبحانه وينهاه عن فعله هو سبحانه، ثم يعاقبه أشد العقوبة علىٰ ما لم يفعله البتة، بل يعاقبه علىٰ أفعاله هو سبحانه، وصرحت بأن عقوبته علىٰ ترك ما أمره وفعل ما نهاه بمنزلة عقوبته علىٰ ترك طيرانه إلىٰ السماء، وترك تحويله للجبال عن أماكنها ونقله مياه البحار عن مواضعها [...]. وقلت: إن تكليفه عباده بما كلفهم بمنزلة تكليف الأعمىٰ للكتابة والزَّمِن للطيران(٢).

◈ والجزء الثاني من هذا البرهان، والذي عادة ما يطلق عليه: «تكليف العاجز»، هو أن تكليف العبد بما لا يطيقه من العبث. فهو نسبة للعبث إلىٰ الله وهو باطل(٣)، والسني في المناظرة يصف الأفعال في النص السابق بأنها

---

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣١٨؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٣٩.

(٢) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣١٨؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٣٩.

(٣) انظر: تعريفات ابن تيمية في «مجموع الفتاوىٰ»، ج. ١٠، ص ٢٠٠ «التحفة العراقية»: الأرموي، سراج الدين: «التحصيل من المحصول»، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد،=

عبث ظاهر[١].

ويبدو أن الاتهامات التي يوجهها السني، والتي لا يرد عليها الجبري، مجتزأة من السياق العام للمناظرة، لأن الجبري لم يشر أبدًا إلىٰ موضوع «التكليف بما لا يطاق». ولذلك، فإن الاتهامات التي يوجهها السني هنا موجهة إلىٰ موقف الرازي بشأن نفس المسألة. فالرازي يقول، كما أشرنا من قبل، إن التكليف بما لا يطاق ممكن الحدوث.

❑ وفي الفصل الخاص بـ«الأوامر والنواهي» في كتاب المحصول، يعرض الرازي حجج خصومه ضد إمكانية وقوع «التكليف بما لا يطاق». ويتحدىٰ الخصم، المعتزلي القائل بحرية الإرادة، موقف الرازي:

◈ سلمنا أن ما ذكرتموه يدل علىٰ قولكم ولكنه معارض بالنص والمعقول. أما النص فقوله تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وأي حرج فوق تكليف بما لا يطاق وأما المعقول [...]، ومن كلف الأعمىٰ نقط المصاحف وألزمه الطيران في الهواء؛ عُدَّ سفيهًا - تعالىٰ الله عن ذلك علوًّا كبيرًا[٢].

ومن الواضح تمامًا التشابه بين حجج المعتزلي في «المحصول»، والاتهامات التي يوجهها السني في مناظرته في الفصل التاسع عشر. ومشابهة

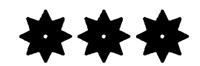
= بيروت، ١٤٠٨/ ١٩٨٨، ج ٢، ٣١٧.

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣١٨؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٣٩.

(٢) الرازي، «المحصول»، ج ٢، ٢٢٠. يقدم الخصم المعتزلي دليلين عقليين آخرين، وقد أسقطتهما هنا. انظر: الرازي، «المطالب العالية»، ج. ٣، ص ٣٠٩ «الحجة الرابعة»، ج ٣، ص ٣١٠ «الحجة التاسعة»، ج. ٣، ص ٣١٢ «الحجتان السادسة والسابعة».

موقف السني للمعتزلي واضح كذلك من استخدامه المتكرر لتعبير «العدل»، وهو أحد أركان مذهب المعتزلة. والسني يستخدم هذا التعبير عقب إطلاق وصف العبثية علىٰ تكليف الأعمىٰ بالكتابة أو العاجز بالطيران، عندما يقرر أن مذهب الجبر يتناقض مع عدل الله(١).

وفي «المحصول» يقدم الرازي تعقيبًا مباشرًا علىٰ المقارنة بين التكليف بما لا يطاق وبين تكليف العاجز(٢). وعلىٰ عكس الرازي، نجد الجبري في الفصل التاسع عشر لا يتناول هذا المفهوم مباشرة، ولكنه يجيب من خلال برهان «الترجيح بلا مرجح»، ولكن هذا يتسق مع إجابة الرازي في أكثر من مصدر(٣).



(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣١٩؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٤٠.

(٢) يهاجم الرازي المعتزلي بالشكل التالي: «إن عنيت بكونه عبثًا خلوه عن مصلحة العبد، فلم قلت: إن هذا محال». وهذا يقوده إلىٰ مناقشة قصيرة لمصطلح العبث، الرازي، «المحصول»، ج. ٢. ص ٢٢٣.

(٣) في كتابه «المحصول»، لا يهاجم الرازي خصمه. في «المطالب العالية»، يقدم الرازي أولًا موقفه، ثم يعرض حجج المعارضين، والتي لا يرد عليها. «المطالب العالية»، ج٣. ص ٣٠٥-٣١٥.



٣ـ النسق الثلاثي

ابن تيمية – فخر الدين الرازي – ابن قيم الجوزية

في هذه المناظرة، يقدم الجبري مقاربة مباشرة لنظرية الرازي المعقدة حول أفعال العبد: حيث يتم تطوير كلام الرازي المؤيد لعقيدة الجبر إلىٰ مرتبة الاعتراف السني بعقيدة التوحيد.

إن جوهر النظرة الشمولية للجبري هو دليل «الترجيح بدون مرجح»، وخلاصتها أن الله هو خالق أفعال العبد. ولا نجد في أي موضع في كلام الجبري آثارًا لفكرة القرن الثامن حول جبر الله للعبد علىٰ القيام بالفعل. إن اعتماد الجبري علىٰ الرازي كان من المفترض أن يقوده للقول بأن «التكليف بما لا يطاق» أمر ممكن. غير أن هذا متضمن في الاتهامات التي يوجهها السني إليه.

❑ فالسني في المناظرة يقدم منظورًا مختلفًا حول أدلة الرازي، وهو منظور يهدف إلىٰ التوفيق بين الصيغة العقدية حول فعل العبد وآراء ابن قيم الجوزية، مع رفض كلام الرازي المؤيد للجبر في عدة مواضع.

❑ فالسني يرفض تمامًا فكرة الجبر، ويرفض الاعتراف بوجود علاقة بين الجبر والتوحيد. كما يتبنىٰ السني حجة «الترجيح بدون مرجح»، وبالتالي يقر بأن فعل العبد مخلوق لله، ولكنه يرفض القول بأن هذه الحجة تعزز مفهوم الجبر.

وفي الواقع، عند مناقشة حجة «الترجيح بدون مرجح»، يفضل السني استخدام تعبير «السبب الكامل» ثم «المرجح». وأخيرًا وليس آخرًا، فإن السني يولي اهتمامًا للمعاني الأخلاقية في النظرة الشمولية للجبري، وبالتالي يرفض تمامًا إمكانية وقوع «التكليف بما لا يطاق». ويستند هذا الرفض إلىٰ إيمان السني بعدل الله.

❑ ولكن المنظور الكامل الذي يقدمه الرازي لا يظهر في خطاب الجبري. فالجبري يؤكد باستمرار علىٰ خلق الله لأفعال العباد من خلال التكرار الدائم لحجج الرازي حول الجبر. ومع ذلك، يعرب الرازي أيضًا عن وجهة نظره في التوفيق بين النفس البشرية والحتمية العقلانية.

المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصوصة يجب الفعل وعلىٰ هذا التقدير يكون العبد فاعلًا علىٰ سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعةً بقضاء الله تعالىٰ وقدره[(١)].

❑ ومع أن الجبري لا يقدم مثل تلك التعليقات في الفصل التاسع عشر، نجد السني هو من يفعل. وفي الواقع، هذا هو الهدف من المناظرة: بيان أن العبد فاعل بالتخيير، وإن كان الله هو خالق أفعاله. وفي كلامه الختامي المنتصر، يعرف السني الإنسان بالفاعل. ومع ذلك، فهذا الفاعل لا يخلق

---

(١) الرازي، «معالم أصول الدين»، ص ٦١. و«معالم أصول الدين» هو آخر كتب الرازي الكلامية. انظر:

Shihadeh, The Teleological Ethics, p. 10.

انظر كذلك:

Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, p. 143.

أفعاله استقلالًا. فالفعل ينشأ من حصول الإرادة للعبد والداعي، غير أن هذا الاجتماع ما هو إلا جزء السبب، إذ تؤثر عوامل أخرىٰ في صدور الفعل(١). ولما كانت هذه العوامل مخلوقة لله، كان فعل العبد نفسه مخلوقًا لله.

❑ إن خطاب السني يعكس كلًّا من موقف ابن قيم الجوزية تجاه كلام الرازي عن الجبر، والرأي الذي يتبناه ابن قيم الجوزية، وإن كان رأيًا متحفظًا وانتقائيًّا، من لُبِّ خطاب الرازي: دليل «الترجيح بدون مرجح».

وقد سبق ابنُ تيمية ابنَ قيم الجوزية في هذا الأمر. ورغم تبني ابن تيمية لاستدلال الرازي، فإنه عدل عن تعبير «المرجح» إلىٰ تعبير «العلة التامة»(٢).

والأكثر من هذا، أن فكرة أن العبد هو الفاعل لأفعاله في حين أن الله يخلق هذه الأفعال، تظهر عدة مرات عند ابن تيمية كمبدأ توجيهي في نظريته حول أفعال العباد(٣).

والخطاب السني في الفصل التاسع عشر قائم علىٰ آراء ابن تيمية.

لقد نوقش تأثير فخر الدين الرازي علىٰ المصطلحات الكلامية

---

(١) ابن قيم الجوزية، «شفاء العليل»، ص ٣٤٠-٣٤١؛ «شفاء العليل»، ١٩٠٣، ص ١٥١.

(٢) ابن تيمية، تقي الدين: «منهاج السنة النبوية»، تحقيق: محمد رشاد سالم، بيروت، ١٤٠٤/١٩٨٦، ج ٣، ص ٣١، ٥٠، ١١٧-١١٩؛ ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٨، ص ٨٣ (رسالة في الأمر). نوقشت هذه النصوص باستفاضة في:
Gimaret, Théories de l'acte; and Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy,pp. 146–147.

(٣) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٣، ص ٩٩ «العقيدة الواسطية»؛ ابن تيمية، «منهاج السنة النبوية»، ج. ٣، ص ١٢-١٣.

والاستدلالية عند ابن تيمية في بحوث سابقة[١].

❑ أما ما قيل عن تأثير فخر الدين الرازي علىٰ فكر ابن قيم الجوزية فقليل جدًّا، إن كان هناك شيء يذكر. وبحسب كُتاب السير الذين تكلموا عن ابن تيمية، فإنه قد درَّس كتاب الرازي العقدي كتاب «الأربعين في أصول الدين» للعديد من تلامذته منهم ابن قيم الجوزية[٢].

وقد دفعت تعقيدات الرازي المنهجية سواء في تدريسه أو في كتاباته الكلامية ابن تيمية إلىٰ كتابة تعليق من جزأين علىٰ «كتاب الأربعين»، ولكنه فُقد للأسف[٣].

❑ إن ابن قيم الجوزية بسيره علىٰ نهج ابن تيمية، كما هو واضح في

---

(١) انظر:
Laoust, Henri: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-dīn Aḥmad Ibn Taimīya, canoniste Ḥanbalite. Né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328; thèse pour le doctorat, Cairo 1939, p. 724 (index); Daniel Gimaret: Théories de l'acte humain dans l'école Ḥanbalite, in: Bulletin d'études orientales 29 (1977), 156–178; Anawati, George C.: Fakhr al-Dīn al-Rāzī, in: EI2, vol. 2 (1965), pp. 751–755; Shihadeh, The Teleological Ethics, pp. 36–37, nn. 99, 109, 199; Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 111–112, 138–139, 141–145, 169–173;
في مقدمته لطبعة ٢٠٠٤ من كتاب الرازي «كتاب الأربعين»، يقدم المحقق أحمد حجازي العديد من التعليقات الثاقبة المثيرة، وهي بالأساس قائمة علىٰ أدبيات السير التي تناولت صدام ابن تيمية مع عقائد الرازي الكلامية، الرازي، «كتاب الأربعين»، ص ٥-١١.

(٢) انظر المصادر في مقدمة فخر الدين الرازي، «كتاب الأربعين»، ص ٦.

(٣) انظر: *Hoover, Ibn Taymiyya's Theodicy, pp. 9–10 and especially p. 10, n. 21*

كتاباته الكلامية، يهاجم بحماس أصول الكلام الأشعري[١]. ففي قائمة الكتب، التي قرأها ابن قيم الجوزية وربما حفظها مع شيخه تبرز الأعمال الكلامية لفخر الدين الرازي: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» و«كتاب الأربعين». فقد قرأ ابن قيم الجوزية أجزاءً من هذين الكتابين علىٰ شيخين: صفي الدين الهندي (ت ٧١٥/ ١٣١٤-١٣١٥)، الشافعي، قاضي دمشق، وابن تيمية نفسه[٢]. كما قرأ ابن قيم الجوزية كذلك علىٰ ابن تيمية جزءًا من «المحصول»[٣].

❑ وربما تشير الاقتباسات الدقيقة من كتابات الرازي، وخاصة من كتاب «المحصول» إلىٰ أن ابن قيم الجوزية كان ملمًّا جدًّا بنصوص الرازي. وربما كان «المحصول» هو النص الذي يجتهد كلًّا من السني والجبري لحفظه في

---

(١) في منظومته الكلامية «الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية» يوضح ابن قيم الجوزية عدم تأييده للكلام الأشعري. ابن قيم الجوزية، «الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية»، تحقيق: عبد الله بن محمد العمير، الرياض، ١٤١٦/ ١٩٩٦، ص ١٨٠-١٨١، الأبيات: ٢٢٧١-٢٢٨٠.

(٢) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: «الوافي بالوفيات»، إسطنبول، د.ت. ج ٢، ص ٢٧٠-٢٧٣. للمزيد حول التفاصيل التاريخية في حياة ابن قيم الجوزية انظر: أبو زيد، بكر بن عبد الله: «ابن قيم الجوزية: حياته آثاره وموارده»، الرياض، ١٤١٢/ ١٩٩٢، الطبعة الثانية١٤٢٣/ ٢٠٠٢: انظر كذلك:

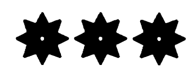
Krawietz, Birgit: Ibn Qayyim al-Jawzīyah. His Life and Works, in: Mamlūk Studies Review 10 (2006), pp. 19–64; Holtzman, Livnat: Ibn Qayyim al-Jawziyyah, in: Devin J. Stewart and Joseph E. Lowry (eds.): Essays in Arabic Literary Biography 1350–1850, Wiesbaden 2009, pp. 202–223.

(٣) الصفدي، «الوافي بالوفيات»، ج ٢، ص ١٩٦.

المناظرة في الفصل التاسع عشر.

وبعبارة أخرىٰ، فإن ابن قيم الجوزية استخدم «المحصول» ليكون المستوىٰ الفرعي من المناظرة في الفصل التاسع عشر. وقد ساعده تعليمه الأشعري السابق علىٰ صياغة خطاب الجبري، ولكن كانت القراءة المشتركة «للمحصول» علىٰ ابن تيمية، هي ما وجه ابن قيم الجوزية نحو خطاب السني، بل والأكثر من ذلك، كلامه المنتصر الختامي.

وبالنسبة لابن قيم الجوزية، كما بالنسبة لابن تيمية قبله، لعب فخر الدين الرازي دورًا ثلاثيًّا: فكان مصدر الإلهام، والمرجعية الكلامية، والمنافس الكلامي الذي تطلب كلامه اهتمامًا دقيقًا وجادًّا.





الخاتمة

❑ يعرض الباب التاسع عشر من «شفاء العليل»، وهو أحد الكتب الأصلية لابن القيم، نقدًا منطقيًّا من جانب المؤلف للشرح الأشعري لنصوص الرازي، ووفقا لابن قيم الجوزية، لجأ الأشاعرة إلىٰ الرازي لدعم القول بعقيدة الجبر التي تعد زندقة. وقد تم إيراد الموقف الأشعري والرد عليه بأسلوب مناظرة بين جبريّ وسنيّ.

❑ ويعرض هذا الباب التاسع عشر، الذي كتبه عالم سنيّ، قراءتين محتملتين لحجج فخر الدين الرازي بشأن الجبر التي عرضها في سياق تناوله لنظريته أفعال العباد: وهما القراءة الأشعرية النموذجية، التي عرضت علىٰ لسان الجبريّ، وقراءة ابن قيم الجوزية، التي جاءت علىٰ لسان السنيّ.

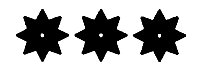
❑ لا يمكن اعتبار الباب التاسع عشر تسجيلاً أو تجسيدًا لمشكلات الحياة الحقيقية؛ حيث إنه يعد نصًّا تعليميًّا نموذجيًّا. وبالرغم من ذلك، يُظهر هذا الباب قبول كتابات الرازي في الأوساط العلمية في دمشق في القرن الرابع عشر. وكانت لدىٰ الأشعرية ودائرة الفكر التيمي اهتمام وحماسة لقراءة كتابات الرازي ومدارستها؛ حيث نجد خطاب الرازي وأسلوبه ظاهرين بوضوح في كل جملة نطق بها الجبريّ والسنيّ تقريبًا، وهو ما يعكس بكل وضوح الاهتمام الحقيقي بعلم الكلام في دمشق في العصر المملوكي.

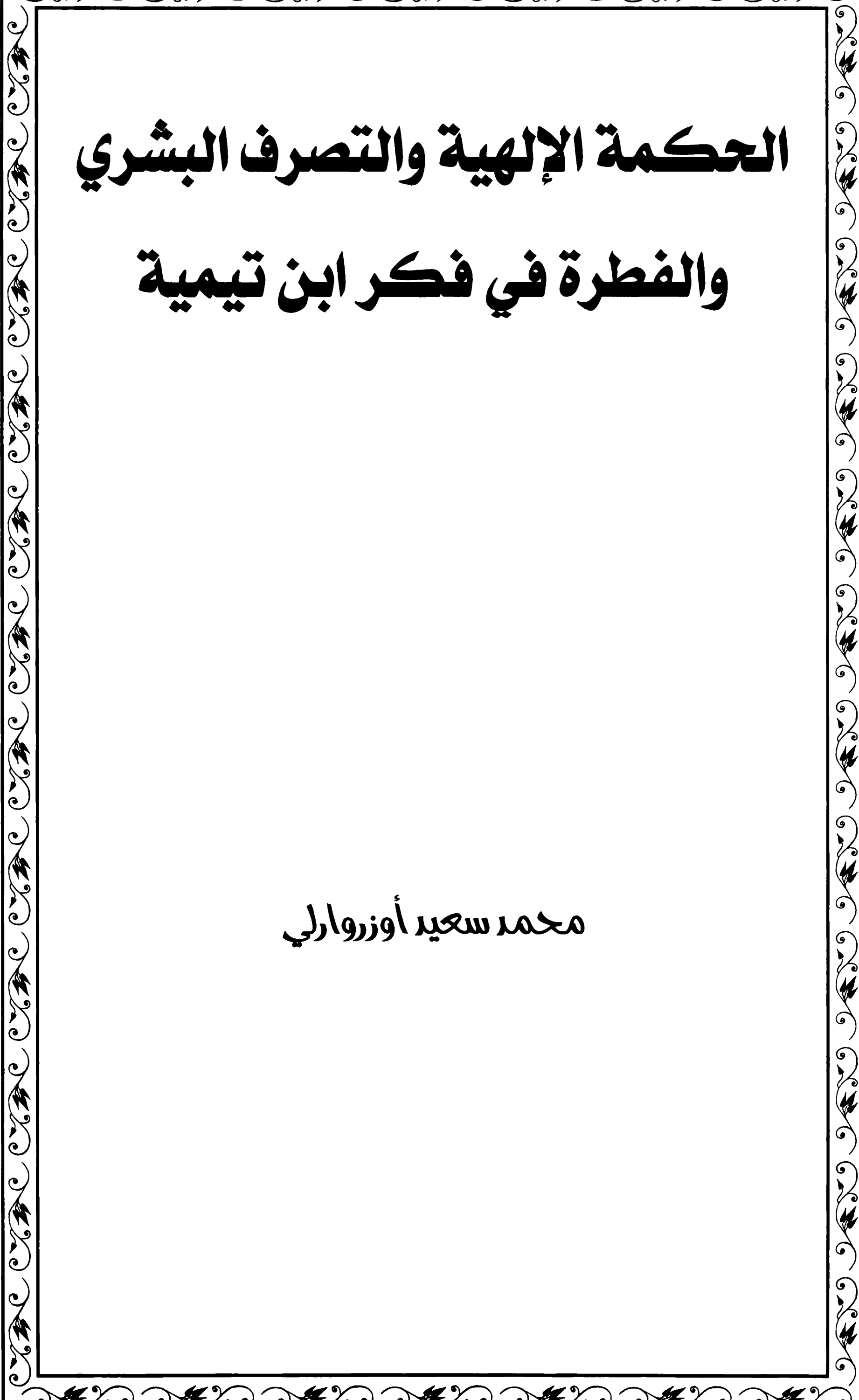
إن التوازي القائم في هذا المقال بين «المحصول» للرازي، والباب التاسع

عشر من «شفاء العليل» لا يرجع فقط لتشابه الأفكار والحجج، بل إننا نجد أن ابن قيم الجوزية قد أورد علىٰ لسان خصمه اقتباسات دقيقة من المحصول وغيره من مؤلفات الرازي، بل إنه قد أظهر أن خصومه يعتمدون بصورة كبيرة علىٰ نصوص الرازي ويحاولون تفسيرها. وإذا قرأ المرء الباب التاسع عشر فقط دون الرجوع إلىٰ «المحصول» للرازي فإن هذا من شأنه أن يعطيه صورة عن معظم جوانب الموضوع.

❑ كما يعكس الباب التاسع عشر تصور ابن قيم الجوزية العقدي بشأن أفعال العباد، ومن خلال التزامه برؤية ابن تيمية، تبنّىٰ ابن قيم الجوزية حججًا محددة من نظرية الفخر الرازي بشأن أفعال العباد، بل إنه ينتقد الأشاعرة في هذا الباب لعدم فهمهم نظرية الرازي. وقد انعكس هذا النقد بوضوح عن طريق العرض الساخر لكل من تفسيري الجبريّ والسنيّ لحجج الرازي الذي تم عرضه في صورة رائعة.

❑ لا يُظهر الباب التاسع عشر النزاع بين نظريات الأشاعرة بشأن أفعال العباد وما يمكن أن يطلق عليه العقيدة السنية لأفعال العباد وحسب، بل إنه يفتح الباب لإمكانية التوفيق بين آراء مدرسة الرازي من جهة والمدرسة التيمية-الجوزية من جهة أخرىٰ.





الحكمة الإلهية والتصرف البشري والفطرة في فكر ابن تيمية

محمد سعيد أوزروارلي



المقدمة

علىٰ الرغم من اتباع ابن تيمية المسلك التقليدي لأصحاب الحديث في علم الكلام، والمذهب الحنبلي في الفقه، فإنه كان بوجه عام مفكرًا صاحب فكر مستقل، وذا منهجية نقدية فيما يتعلق بتناول آراء الآخرين، إذ لم يقلد أسلافه تقليدًا أعمىٰ، وسعىٰ خلافًا لمن سبقوه من العلماء التقليديين إلىٰ تقديم نسخة جديدة من علم الكلام تقوم علىٰ القرآن والسنة مع الخوض في الجانب الفلسفي منه. وقد أدىٰ به خوضه في المناظرات الفلسفية إلىٰ الإتيان بمنهج ذي صبغة عقلانية بقدر كبير علىٰ الرغم من مشربه التقليدي وموقفه الصدامي إزاء القضايا الفكرية ورموز من خاضوا فيها.

إن كثرة تلاميذه واختلاف مشاربهم يبيّن أن الناس علىٰ اختلافهم كانوا يثقون في مكانته العلمية. وقد كان من تلامذته الشافعية أمثال الذهبي وابن كثير؛ والمتصوفون أمثال عماد الدين الواسطي؛ والحنابلة المعتدلون أمثال ابن مفلح والطوفي؛ وغيرهم الكثيرون.

ويؤكد كاتب السير الحنبلي البارز ابن رجب (ت ٧٩٥ هـ / ١٣٩٣ م) أنه علىٰ الرغم من أن الفِرق ذات النهج التقليدي كانت تكن احترامًا كبيرًا لابن تيمية، فإنهم لم يعجبهم خوضه في المناظرات مع المتكلمين والفلاسفة وتناوله لمسائلهم.

ويُبيّن أن عددًا من العلماء الحنابلة ممن عاصروا ابن تيمية لم يُقرّوه على الكثير من آرائه، بل وحاولوا ردّه عنها، إذ اعتبروها مخالفة لرأي الجمهور داخل المذهب[١].

إن آراءه الفقهية بوجه خاص تُظهر استقلاليته في التعبير عن رأيه مهما اختلف عن آراء أسلافه.

ويعرض «بنجامين جوكيش» في مقالة علمية اتخذت من ثلاث فتاوىٰ لابن تيمية محورًا لها بأسلوب مقنِع كيف أن ابن تيمية خلص إلىٰ استنباطات عن طريق توظيف طرق قياس مختلفة والإشارة إلىٰ بعض الجزئيات في توافقات الآراء (الإجماع)[٢].

وسبق أن شملت أعمال لي أمثلة علىٰ منهجية ابن تيمية النقدية في علم الكلام في مسائل مثل: المحاجات المتعلقة بوجود الله، والإرادة الإلهية،

---

(١) ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد: «الذيل علىٰ طبقات الحنابلة»، بيروت، بلا تاريخ، ج ٢، صفحات ٣٩٣-٣٩٤.

(٢) يُنظر:

Jokisch, Benjamin: Ijtihad in Ibn Taymiyya's Fatāwā, in: Robert Gleave and Eugenia Kermeli (eds.): Islamic Law. Theory and Practice, London and New York 1997, pp. 119–137.

و *Jokisch, Bejamin: Islamisches Recht in Theorieund Praxis. Analyse einiger kaufrechtlicher Fatwas von Taqī 'd-Dīn Aḥmad b.Taymiy ya, Berlin 1996.*

للاطلاع علىٰ قائمة وافية بفتاوىٰ ابن تيمية البارزة، يُنظر: ابن رجب، «الذيل علىٰ طبقات الحنابلة»، ج ٢، صفحات ٤٠٤-٤٠٥، والكرمي، مرعي بن يوسف: «الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية»، تحقيق نجم عبد الرحمن خلف، بيروت ١٩٨٦، صفحات ١٤١-١٤٥.

والمسؤولية البشرية، والسببية، وغيرها(١).

❑ وسوف أوضح في هذا الفصل تركيز ابن تيمية علىٰ نطاق الحكمة الإلهية في الخلق، وعلاقتها بحرية الإرادة والتصرف البشريين علىٰ نحو يتصل بالفطرة البشرية. فضلًا عن ذلك، سوف أبيّن مكانة المحبة الإلهية، والتي وَفْقًا لفكر ابن تيمية فإنها يتأتىٰ بها إقرار بالحكمة الإلهية علىٰ نحو أبلغ منه في المحاجات العقلانية.



(١) يُنظر:

Özervarlı, M. Sait: I'bn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi, Istanbul 2008, pp. 118–161; idem: The Qur'ānic Rational Theology of Ibn Taymiyya and His Criticism of the Mutakallimūn, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, Karachi 2010, pp. 78–100.

يُنظر أيضًا:

Hoover, Jon: Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism, Leiden and Boston 2007.



١ - الحكمة الإلهية والقدرة البشرية

تتمثل إحدىٰ النقاط المهمة التي أكد عليها ابن تيمية فيما يخص علاقة الله مع الكون والبشر في مسألة الحكمة وراء الأفعال الإلهية. وقد اتفق جميع المتكلمين المسلمين علىٰ أن الأفعال الإلهية ذات مقصد ومغزىٰ، وأنها لا تحدث من قبيل الصدفة أو بلا سبب. إلا أنهم لم يتفقوا جميعًا علىٰ وجود علل وغايات للأفعال الإلهية؛ حيث ذهب الأشاعرة في ذلك - علىٰ خلاف المعتزلة - إلىٰ أن وجود العلل قد يعني تقييد التصرف والمشيئة الإلهيين والربط بين أفعال الله وهذه العلل.

ويرىٰ الأشاعرة أنه لا يجوز أن يُقال ما قد يُفهم منه انتقاص القدرة الإلهية أو فرض أفعال بالضرورة علىٰ الله. فهم يقفون موقفًا حاسمًا فيما يتعلق بقدرة الله، ويرون أن أي تعليل لأفعاله قد يعني تقييد مشيئته اللامتناهية، وأن قدرة الله يستحيل تقييدها أو تجاوزها. فالتعليل ربما يفسر الحكمة وراء الكثير من الأفعال الإلهية ويساعد علىٰ فهمها فهمًا أفضل، إلا أن ذلك قد ينبني عليه تصور بوجود ارتباط مباشر أو غير مباشر بين العلل وأفعال الله، ومن ثم يُفهم من ذلك حاجة الله إلىٰ هذه العلل ليتصرف بمقتضاها، فيكون مُستكملًا بها ناقصًا من دونها. ويعتقد الأشعرية أن القول بالسببية فيما يتعلق بالأفعال الإلهية سوف يستلزم التسلسل مع الخلق ومن ثم الدوران في دائرة مفرغة لا نهاية لها[1].

---

(١) للاطلاع علىٰ رأي الأشاعرة حول الحكمة الإلهية، يُنظر: الباقلاني، أبو بكر: «تمهيد=

ويرىٰ المعتزلة علىٰ الجانب الآخر أن هذا التناول شديد التعسف غير ضروري، ويعتبرون أن مثل هذه المحاجات تجعل أفعال الله فارغة من الغاية والتفسير، فالسببية عندهم لا تقيد صفات الله بحال بشرط ألا يعود إلىٰ الله منها حكم[1].

في يناير من العام ١٣١٥ م، سُئل ابن تيمية: عما إذا كان لله علة أو غاية في خلقه؟ وإذا كان كذلك، فهل تكون العلة أزلية أم لا؛ وإن لم يكن كذلك، فهل ذلك يعني أن الله منشغل بالعبثية؟ تبين هذه الأسئلة الطبيعة المعقدة ومتعددة الأوجه للمسألة. وقد بيّن ابن تيمية موقفه من المسألة، سالكًا في ذلك مسلكًا وسطًا بين الأشعرية والمعتزلة[2].

ويُبرز ابن تيمية في جوابه شمولية المسألة؛ نظرًا لأنها تتعلق بالأفعال والأسماء والصفات والمبادئ الإلهية، ويذكر بأنها أصبحت واحدة من أكثر المسائل إثارة للخلاف. فبعد إيراد موجز لآراء المذاهب المختلفة، يتناول ابن

= الأوائل وتخليص الدلائل»، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت ١٩٨٧، صفحات ٥٠-٥٢؛ الرازي، فخر الدين: «كتاب الأربعين في أصول الدين»، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة ١٩٨٦، ج ١، صفحات ٣٥٠-٣٥٤؛ التفتازاني، سعد الدين: «شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميره»، بيروت ١٩٨٩، ج ٤، صفحات ٣٠١-٣٠٢.

(١) للاطلاع علىٰ رأي المعتزلة، يُنظر: ابن متويه، أبو محمد حسن بن أحمد: المجموع في المحيط «بالتكليف»، تحقيق جين جوزف هوبن، ودانيال جيماريه، بيروت ١٩٨٦، ج ٢، صفحات ١٧٩-١٨٠.

(٢) ابن تيمية، تقي الدين: «مجموعة الرسائل والمسائل»، تحقيق محمد رشيد رضا، بيروت ١٩٨٣، ج ٥، ص٢٨٥؛ ابن تيمية، تقي الدين: «مجموع الفتاوىٰ»، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن القاسم العاصمي النجدي، الرياض ١٩٩١، ج ٨، ص ٨١.

تيمية بالنقد كلًّا مِنَ الفلاسفة والمتكلمين؛ لاستخدامهم محاجات لا تخلو من الخطأ أو أوجه القصور إذ يرىٰ ابن تيمية أن القول بوجود علل وغايات وراء أفعال الله، لا يترتب عليه أزلية العلة ولا تقييد القدرة الإلهية، ولأن أفعال الله تتعلق بالكون والخلق، فإن عللها يجوز أن تكون مخلوقة. فابن تيمية لا يتصور أزلية هذه العلل، وذلك لأنها متولدة ومستخدمة عبر إرادة الله. وإذا كانت العلل ذات طبيعة أزلية؛ فإنه لا يُمكن أن يوجد نشأة أو خلق في الوجود المادي[١].

ولقد أغفل المعتزلة قدرة الله لإثبات العدالة في حقه، وتجاهل الأشاعرة العدالة لبيان قدرته، وعليه يقول ابن تيمية: إن كلا المذهبين أخفق في تقديم تصور كامل للألوهية؛ نظرًا لأن كلتا الصفتين يجب التأكيد علىٰ وجودهما بالتساوي في حق الله.

ويرىٰ ابن تيمية أنه لا يُمكن القول بأن الله بحاجة إلىٰ غاية يتحقق كماله بها؛ وذلك لأن جميع أفعاله تحدث أصلًا بناءً علىٰ حكمة وغرض. وإذا اعتبرنا أن الله بحاجة إلىٰ غايات، فإنه يعني بالضرورة: افتقاره إلىٰ صفات. وهو باطل. فالغايات هي جزء مِنَ الأفعال، وهي مخلوقة من قِبل الله مِنْ دون أن يسبقه إلىٰ ذلك أحد، ومِنْ ثَمَّ لا يوجد ما يمنع وجود العلل والبواعث أو الغايات فيما يخص أفعال الله[٢]. ويقول: إنه علم الله اللامحدود يُمكن

---

(١) ابن تيمية، «مجموعة الرسائل والمسائل»، ج ٥، صفحات ٢٨٦-٢٩٠؛ ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٨، صفحات ٨٢-٨٥، ٣٧٧-٣٨١.

(٢) ابن تيمية، تقي الدين: «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»، تحقيق محمد رشاد سالم، القاهرة ١٩٨٩، ج ١، صفحات ١٤٥-١٤٧؛ ابن تيمية، «مجموعة=

اعتباره كافيًا لينتفي معه الأفعال فاقدة الغاية من قِبل الله، وأن القول بوجود خلق بلا غاية يتعارض مع الجوهر الإلهي والصفات الإلهية[١].

❑ **ومن هنا يتضح:** أن ابن تيمية اتبع منهجية أكثر عقلانية فيما يخص الأفعال الإلهية من غيره من المتكلمين السنة الآخرين، ولا سيما الأشعرية.

يقول فضل الرحمن: «يُعيد ابن تيمية إلىٰ علم الكلام الإسلامي عقيدة الغائية فيما يخص الأفعال الإلهية، وهي عقيدة دأب الأشاعرة والماتريدية والظاهرية علىٰ إنكارها، علىٰ اعتبار أنها تنتقص مِنْ قدرة الله ومخالفته للحوادث. ويُقصد بهذه الغائية تدخل الله في أقدار البشر، واستنادًا إلىٰ ذلك يستنتج استنتاجًا مباشرًا لفكرة أن الله هو الآمر أو الشارع. ويحاول بعد ذلك التمييز بين المستويات؛ حيث تكون إرادة الله وحكمته ذاتا مغزىٰ.»[٢]

إن ابن تيمية لا يرىٰ مشكلة حقيقية فيما يخص الحكمة الإلهية في الأمور التي ظاهرها الشر في الطبيعة أو في حياة البشر. فالافتقار إلىٰ إدراك الغاية الخفية وراء الشر يجب ألا يؤثر علىٰ المنهجية الرحبة التي تتناول الحكمة الإلهية، فلا يُمكننا إنكار معرفتنا المحدودة بالعديد من الأفعال ذات الغاية في الكون؛ بسبب بعض الحالات التي لم تتكشف بعض تفاصيلها بعد.

ويرىٰ ابن تيمية أنه إذا كان وجود شيء أكثر أهمية من الأذىٰ الجزئي الذي يسببه، فَمِنْ غير المقبول أن نرفضه معللين ذلك بما ينطوي عليه من ضرر؛

= الرسائل»، ج ٥، ص ٣٣٧؛ ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٨، ص ١٤٦.

(١) ابن تيمية، تقي الدين: «كتاب النبوات»، بيروت ١٩٨٥، صفحات ٢٥٨-٢٥٩ و٢٧١-٢٧٤.

(٢) يُنظر: *Rahman, Fazlur: Islam, Chicago 1979, pp. 113–114.*

حيث كتب يقول: «وَكَذَٰلِكَ نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّهُ «حَكِيمٌ» فِيمَا يَفْعَلُهُ وَيَأْمُرُ بِهِ، وَعَدَمُ عِلْمِنَا بِالْحِكْمَةِ فِي بَعْضِ الْجُزْئِيَّاتِ لَا يَقْدَحُ فِيمَا عَلِمْنَاهُ مِنْ أَصْلِ حِكْمَتِهِ؛ فَلَا نُكَذِّبُ بِمَا عَلِمْنَاهُ مِنْ حِكْمَتِهِ مَا لَمْ نَعْلَمْهُ مِنْ تَفْصِيلِهَا. وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ مَنْ عَلِمَ حِذْقَ أَهْلِ الْحِسَابِ وَالطِّبِّ وَالنَّحْوِ، وَلَمْ يَكُنْ مُتَّصِفًا بِصِفَاتِهِمُ الَّتِي اسْتَحَقُّوا بِهَا أَنْ يَكُونُوا مِنْ أَهْلِ الْحِسَابِ وَالطِّبِّ وَالنَّحْوِ؛ لَمْ يُمْكِنْهُ أَنْ يَقْدَحَ فِيمَا قَالُوهُ؛ لِعَدَمِ عِلْمِهِ بِتَوْجِيهِهِ. وَالْعِبَادُ أَبْعَدُ عَنْ مَعْرِفَةِ اللَّهِ وَحِكْمَتِهِ فِي خَلْقِهِ مِنْ مَعْرِفَةِ عَوَامِّهِمْ بِالْحِسَابِ وَالطِّبِّ وَالنَّحْوِ، فَاعْتِرَاضُهُمْ عَلَىٰ حِكْمَتِهِ أَعْظَمُ جَهْلًا وَتَكَلُّفًا لِلْقَوْلِ بِلَا عِلْمٍ مِنَ الْعَامِّيِّ الْمَحْضِ إِذَا قَدَحَ فِي الْحِسَابِ وَالطِّبِّ وَالنَّحْوِ بِغَيْرِ عِلْمٍ بِشَيْءٍ مِنْ ذَٰلِكَ»[(١)].

ويقول: إن من يدحضون الحكمة الإلهية يقعون في تعارض مع العديد من الآيات القرآنية (٢١:١٧) و(٢٣:١١٥) و(٧٥:٣٦) وغيرها[(٢)].

ويجد ابن تيمية مظاهرَ لهذه الحكمة في جميع المخلوقات، حتىٰ في الكائنات الضارة منها، وفي مواطن الألم، ويُقدم ردودًا علىٰ محاجات حول وجود الشرور المطلقة وآثارها علىٰ الأبرياء؛ إذ يرىٰ ابن تيمية أن القدر الوافر مِنْ النعم الإلهية من شأنه أن يُضائل مِنْ جميع التجليات الشريرة؛ وذلك لأن البشر غيرُ قادرين علىٰ رؤية المخلوقات من جميع جوانبها. وعليه يعتبر أن شر هذه الكائنات التي يبدو مِنْ ظاهرها الشر هو شر «نسبي»؛ بسبب دورها في الوجود الكلي والخيرية الحتمية للوجود[(٣)].

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٦، ص ١٢٨.

(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ١٦، صفحات ٢٩٧-٢٩٩.

(٣) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ١٤، صفحات ٣٠٠-٣١٨؛ ابن تيمية، «مجموعة=

كما يرىٰ ابن تيمية أن الحكمة الإلهية تقتضي أن يكون البشر هم المالكين الحقيقيين لأفعالهم، وإن كانوا مِنْ مخلوقات الله. وفي نصوص علم الكلام التقليدية، يندرج تناول الأفعال البشرية تحت مبحث مستقل بعنوان: «خلق أفعال العباد»، والذي ينطوي علىٰ الكثير من النظريات. فبينما ينسب المعتزلة الأفعال بالكامل للإنسان، وينسبها الجبرية لله، فإن الأشاعرة والماتريدية يقولون بأن للإنسان والله دخلًا في أفعال البشر.

❑ **فعلىٰ سبيل المثال:** يقول الأشعرية في «نظرية الكسب»: إن الأفعال البشرية مخلوقة مِنْ قِبَلِ الله، ولا يكتسبها البشر إلا مِنْ خلال سلطان يُمنح لهم عند القيام بالفعل. وعليه؛ فإن البشر حسب نظريتهم ليسوا المالكين الحقيقيين لأفعالهم، وإنما هم مكتسبون لها[١].

والماتريدية يعتمدون منهجية شبيهة؛ إذ يقولون بأن الأفعال لها جهات مختلفة، بعضها يتصل بخلق الله والبعض الآخر يتصل بالكسب البشري. وعليه فإن كلا المذهبين يحاول اقتراح رأي بديل للتفسيرات الإطلاقية فيما يتعلق بتصرف الإنسان في أفعاله أو القدر[٢].

= الرسائل والمسائل»، ج ٥، صفحات ٣١٩-٣٢٠.

(١) لنظرية الكسب، يُنظر:
Swartz, Merlin: Acquisition (kasb) in Early Kalām, in: Samuel Miklos Stern, Albert Hourani and Vivian Brown (eds.): Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Columbia 1972, pp. 355–387; Abrahamov, Binyamin: A Re-examination of al-Ash'ari's Theory of Kasb according to Kitāb al-Luma', in: Journal of the Royal Asiatic Society 1–2 (1989), pp. 210–221.

(٢) لبيان مفصل حول مواقف الأشعرية والماتريدية، يُنظر: الأشعري، أبو الحسن: «اللمع =

وينتقد ابن تيمية في معرض رده علىٰ الأشعرية «نظرية الكسب» التي قال بها المتكلمون السنة، علىٰ اعتبارها شبيهة - إلىٰ حد ما - بموقف الجبرية المنكرين لمسؤولية الإنسان عن أفعاله؛ إذ يرىٰ ابن تيمية أنه علىٰ الرغم مِنْ أن أفعال الإنسان تُعد جزءًا مِنْ خلق الله، فإن الأفراد هم الفاعلون الحقيقيون لأفعالهم؛ بمعنىٰ آخر، الله هو الخالق المطلق، وذلك بتوفير ظروف إمضاء الفعل ومنح القدرة له؛ إلا أن الأفراد وحدهم مسؤولون عن أفعالهم من خلال حرية الإرادة المخوّلة لهم(١).

ولكن ابن تيمية لا يعتبر «نظرية الكسب» كافية لتفسير حرية الإرادة البشرية والمسؤولية الكاملة للإنسان. ويرىٰ أن النظرية تتسم بالغموض وعدم التجانس في مقابل نظريات وضعتها مذاهب أخرىٰ في هذا الشأن.

❑ **لذا يقول:** إن علماء المسلمين اعتبروا ثلاث نظريات؛ وهي «الطفرة» للنظّام (ت ٢٢٠-٢٣٠/ ٨٣٥-٨٤٤)، و«الأحوال» لأبي هاشم الجبائي (ت ٣٢٠/ ٩٣٣)، و«الكسب» للأشعري (ت ٣٤٢ / ٩٣٥) اعتبروها الأكثر استعصاءً علىٰ الفهم، والأغرب في تاريخ الفكر الإسلامي(٢).

= في الرد علىٰ أهل الزيغ والبدع»، تحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان، بيروت ١٩٨٧، صفحات ١١٦-١٢٣؛ الماتريدي، أبو منصور: كتاب «التوحيد»، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد آروجي، أنقرة ٢٠٠٣، صفحات ٣٥٧-٤١٠.

(١) ابن تيمية، «منهاج السنة»، ج ٢، صفحات ٢٩٤-٣٠٢، ج ٣، صفحات ١٣-١٤، ١٤٥-١٤٦؛ ابن تيمية، تقي الدين: «درء تعارض العقل والنقل»، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض ١٩٧٩-١٩٨٣، ج ١، صفحات ٨١-٨٦.

(٢) ابن تيمية، «كتاب النبوات»، صفحات ١٩٩ و٢٠٦؛ ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٨، ص ٤٦٧.

ويصف ابن تيمية جانبين للإرادة الإلهية، وذلك في إطار محاولته إيجاد حلول للإشكالية.

أحدهما: هو الإرادة القدرية الكونية، تلك الإرادة التي تُسيّر الأحداث الكبرىٰ في الكون وَفْق خطط مُعدّة مسبقًا.

والآخر: هي الإرادة الدينية الأمرية، والتي تسير بمقتضاها الأمور اليومية للبشر. ويوجد اختلاف بين هذين الجانبين من الإرادة الإلهية، وذلك بسبب تداخل المسؤولية البشرية في الجانب الثاني[١]. لذا فهو ينتقد الأشاعرة لعدم الالتفات إلىٰ هذا الفرق الحاسم، وللميل نحو القول بالاضطرارية في أفعال البشر، حالهم في ذلك حال الجبرية تقريبًا. ويرىٰ ابن تيمية أن موقف الأشاعرة لا يطرح أي دور وجيه للبشر في إمضاء الأفعال في أي مرحلة من مراحل حياتهم[٢].

إلا أن ابن تيمية يعتقد أنه يستحيل أداء أي فرض ديني بدون حرية الفعل أو حرية الإرادة للفعل. فإن لم تكن الإرادة البشرية حاسمة في حدوث الأفعال، فإن الله لم يكن ليحاسب الناس علىٰ أفعالهم، ولم يكن يُرىٰ فرق بين الصالح والفاسق[٣]. ويؤكد علىٰ أن تعريف الأفعال بأنها كسب البشر، من شأنه أن يقوض قدرة البشر وصلاحياتهم، وأن ذلك يمتنع معه التفريق بين إمضاء

---

(١) ابن تيمية، تقي الدين: «مجموعة الرسال الكبرىٰ»، القاهرة ١٣٢٣ هـ/ ١٩٠٥-١٩٠٦ م، ج ٢، صفحات ٦٩-٧١.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ١، صفحات ٣٩٧-٣٩٨.

(٣) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرىٰ، ج ١، ج ١، ص ٣٦١. يُنظر أيضًا:
Rahman, Islam, p. 114.

الفعل وكسبه[١]. ويرىٰ أن غموض موقف الأشعرية فيما يتعلق بهذا الفرق يدل علىٰ ميل إلىٰ القول بالاضطرارية في أفعال البشر. ويقول: إن ذلك من شأنه أن يمنح الأفراد دورًا رمزيًّا في شؤونهم؛ نتيجة لافتقارهم إلىٰ السلطة الكافية في اتخاذ قراراتهم[٢].

وابن تيمية إذ يتبع هذا النهج الانتقائي، فإنه يقول بامتلاك الإنسان لأفعاله مِنْ دون إنكار للخلق الحتمي من جانب الله، ومِنْ دون الخوض في نظريات معقدة مثل نظرية الكسب.

فمثلًا: عندما يُشير ابن تيمية إلىٰ خلق الله، فإنه يصف البشر بأنهم محدثو أفعالهم، وهو مصطلح تَجَنَّبَ المتكلمون السنة استعماله غالبًا. ويقول: إن القرآن ينسب صراحة في العديد من الآيات أفعالًا مختلفة إلىٰ البشر، وإن مجتمع المسلمين لا يراودهم شك في أنهم الفاعلون حقيقة - لا مجازًا - لأفعالهم[٣].

وعليه تقول نظرية ابن تيمية إن البشر أحرار في أفعالهم، وإن الله لا يجبرهم عليها. حتىٰ وإن تعرض البشر لتقييد الحرية مِنْ قِبل غيرهم مِنَ الأفراد أو الجماعات، فإن البشر متمتعون في الأساس بحرية الإرادة وبالقدرة في الظروف الطبيعية علىٰ الاختيار والفعل، مما يجعلهم مسؤولين عن أفعالهم[٤].

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٨، صفحات ١١٨-١١٩؛ ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٥، صفحات ٣١٥-٣١٦.

(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٨، ص ٤٦٧؛ ابن تيمية، كتاب النبوات، ص ٢٠٦.

(٣) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٨، صفحات ٤٥٩-٤٦٠.

(٤) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٨، ص ٤٦٤.

وزعم بعض ممن عاصروا ابن تيمية أن الحل الذي وضعه ابن تيمية للإشكالية قد نتج عنه في واقع الأمر مزيد مِنَ الإشكاليات؛ إذ يرون أن نسبة الأفعال إلىٰ البشر وتعليقها علىٰ خلق الله سوف ينشئ نوعًا مِنَ الشراكة بين الله والبشر.

ورد ابن تيمية بأنه في حالات كهذه، فإن العديد من الصفات المتفاوتة قد تجتمع في آنٍ واحد، إذا كانت الأوجه والعلاقات مختلفة.

فعلىٰ سبيل المثال: يكون الشخص مولودًا لوالد، وفي الوقت نفسه مخلوقًا لله. وكذلك الثمرة تُنسب إلىٰ الشجرة وهي أيضًا مخلوقة لله. ولأن العلاقات ليست متطابقة في الأمثلة السابقة؛ فإنه لا يُمكن إدراك شراكة بينها. ثم يزعم أن المحاجة ذاتها تنطبق علىٰ أفعال البشر(١).

ويرىٰ كذلك أنه نظرًا لأن البشر مخلوقات لله، فإن أفعال البشر - هي بطبيعة الحال - امتداد للخلق الإلهي، وإن كانت تنبثق من الإرادة البشرية الحرية، ولكن أفعال البشر يجب أن تقوم علىٰ حرية الإرادة لديهم، وإلا يمتنع إمضاء هذه الأفعال(٢).

❑ وبالنظر إلىٰ الآراء المتقدم ذكرها، يُمكن القول بأن ابن تيمية اعتبر أفعال البشر مخلوقة لله علىٰ نحو غير مباشر، فالبشر خُلقوا وخُلق معهم القدرة علىٰ الفعل، وهم يقومون بأفعالهم بحرية مِنْ خلال هذه القدرة.

فضلًا عن ذلك، فإن ابن تيمية - خلافًا لغيره من المتكلمين السنة - لا

---

(١) ابن تيمية، «منهاج السنة»، ج ٣، ص ١٤٦.

(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ١٦، صفحات ٢٣٧، ٣٤١-٣٤٢.

يجد إشكالية في تمتع الفرد بالاستطاعة المحتملة للفعل قبل أن يحل وقت حدوثه. فهو يرىٰ أن الاستطاعة موجودة قبل وقت وقوع الأفعال وأثناءه[١].

الذين ينكرون استطاعة الإنسان علىٰ التصرف قبل أن يحين أوان الأفعال - ليس لديهم أي دليل من مصدر معتبر. وعلىٰ النقيض من ذلك يقول ابن تيمية: إن القرآن يبين أن الاستطاعة مُنحت للبشر علىٰ سبيل النعمة لأداء العبادة؛ لذا لا يصح أن توجد إشكالية لدىٰ المتكلمين في إقرار الوجود المسبق للاستطاعة[٢].

ويبدو نهج ابن تيمية في معالجة الإشكالية أكثر وضوحًا، إذا ما قارناه بنظرية الكسب، وهو يرىٰ أن هذا النهج لا يُسبب اضطرابًا في الفهم. ويقول: إن التصور سالف الذكر للخلق غير المباشر للأفعال يحول دون نسبتها إلىٰ الله. والأفعال - وَفْقًا لهذه الفرضية - ليست إلا لوازم لخلق الله تُؤَدَّىٰ مِنْ خلال البشر، ولكن لا يُمكن اعتبارها أفعال الله[٣].

ويقر ابن تيمية -حسب هذا الرأي - بحدوث الأفعال عبر عللها الأولىٰ، وينكر نسبة الأفعال الشريرة محتملة الوجود إلىٰ الله، وهو ما قد يترتب عليه إشكالية كلامية أخرىٰ.

❑ **وبناء علىٰ ما سبق:** يُمكن القول بأن ابن تيمية نحا منحىٰ عقلانيًّا فيما

---

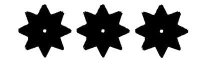
(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ١٨، صفحات ١٧٢-١٧٣. للمزيد مِنْ آراء السنة حول الاستطاعة، يُنظر: الأشعري، «اللمع»، صفحات ١٣٢-١٣٦؛ الماتريدي، كتاب التوحيد، صفحات ٤١٠-٤٢٠.

(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ١٤، صفحات ١٠٣-١٠٤.

(٣) ابن تيمية، «مجموعة الرسائل والمسائل»، ج ٥، صفحات ٣١٨-٣١٩.

يخص مسألة الحكمة الإلهية وأفعال العباد أكثر ممن سبقوه إليها من الحنابلة والأشاعرة. كما أنه لم يتقيد بآراء مذهبه تقيدًا صارمًا، بل شكّل أوجه توافق من نظريات متعارضة. ويقول «جيماريه»: إن تصور ابن تيمية يبدو أكثر قربًا إلىٰ تصور الماتريدية، ويسير في خط موازٍ لتصور المتكلم المعتزلي أبي الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ/ ١٠٤٤ م)[١].

وفي واقع الأمر فإن أبا الحسن البصري ترك أثرًا علىٰ غيره من المتكلمين السنة أمثال علاء الدين الأسمندي (ت ٥٥٢ هـ / ١١٥٧ م)، وليس من المستغرب أن يكون أحد مصادر ابن تيمية. إلا أن الجويني أظهر نهجًا شبيهًا في إحدىٰ أطروحاته المتأخرة المسماة بـ«العقيدة النظامية» إن لم يكن في أعماله الأولىٰ[٢]. ويُشير فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ/ ١٢٠٩ م) إلىٰ الرأي المخالف الذي قال به الجويني، ويلفت إلىٰ أن هذا الرأي قال به في الأصل فلاسفة مسلمون، فضلًا عن المتكلم المعتزلي أبي الحسين البصري[٣].



---

(١) يُنظر:

Gimaret, Daniel: Théories de l’acte humain dans l’école hanbalite, in: Bulletin d’études orientales 28 (1977), pp. 165–178.

(٢) إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن يوسف: «العقيدة النظامية»، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة ١٩٧٩.

(٣) الرازي، فخر الدين: «مُحصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، بلا تاريخ، ص ١٩٤.

٢ـ الفطرة باعتبارها دليلًا من منظور الحكمة الإلهية

إن النقاش فيما يخص مسألة الطبيعة البشرية يتعلق في الغالب بمعنىٰ مصطلح «الفطرة» وتفسيره، أكثر مما هو متعلق بكونها محاجة فيما يخص الإيمان بالله.

ولقد تناول المفكرون المسلمون الأوائل المصطلح في شتىٰ صنوف العلم، ولا سيما التفسير والفقه والأخلاق. إلا أن ابن تيمية استحدث محاجة كلامية في ضوء آرائه حول الحكمة والهداية الإلهية، سيرًا علىٰ خُطَا بعض العلماء. ويتم تناول الطبيعة البشرية في الفكر الإسلامي تحت المصطلح القرآني «الفطرة»[١].

يستند هذا المصطلح إلىٰ العبارة القرآنية ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (انظر: القرآن ٣٠:٣٠)[٢]. ويُنظر لمصطلح «صبغة الله» الوارد في آية

---

(١) كلمة «فطرة» مشتقة من المصدر «فطر»، وتنطوي علىٰ عدد من المعاني، مثل: «الفتح» و«القسمة» و«الابتكار» و«الخلق» وغيرها. كما أنها تُشير إلىٰ الفطرة البشرية الباطنة والتمتع بقدرة أو استطاعة مميزة. يُنظر: ابن منظور، جمال الدين: «لسان العرب»، بيروت ٢٠٠٠، ج ١١، صفحات ١٩٦-١٩٨. لدراسة شاملة عن مفهوم الفطرة بين المفكرين المسلمين، يُنظر:
Gobillot, Genevieve: La fiṭra. La conception originelle; ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans, Cairo 2000.

(٢) ترد الأفعال والأسماء المختلفة المشتقة من المصدر «فطر» في القرآن ١٩ مرة؛ وترد كلمة «فطرة» علىٰ النحو المشار إليه أعلاه مرة واحدة في آية (٣٠:٣٠) ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ =

أخرىٰ علىٰ أنه وصف قرآني آخر للطبيعة البشرية المخلوقة.

وإن كان بعض العلماء يفسر الفطرة بأنها «الإسلام» أو «الاعتقاد الديني» أو «الشهادة الأصلية» أو «المحايدة» وغير ذلك، فإنها تُفسر غالبًا بأنها صفة بشرية في خلقها الأول، تتأتىٰ به القدرة علىٰ معرفة خالقها، وتجنح بالنفس إلىٰ مكارم الأخلاق. ومن هنا يُمكن تعريفها بأنها الطبيعة البشرية النقية والأصلية التي جبلهم الله عليها، والتي بها يمتاز البشر عن سائر المخلوقات. واقتضت الحكمة الإلهية أن يتمتع البشر بهذه القدرة لتمكينهم من إدراك الخير والسعي لتحقيقه من منطلقات ذاتية.

ويُعرِّف محمد أسد (ت ١٩٩٢ م) المصطلح بأنه «الفطرة الطبيعية»[(١)]. وتشتمل مصنفات الحديث كذلك علىٰ روايات فيما يخص الطبيعة البشرية الكامنة، ومنها الحديث المشهور: «**كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَىٰ الفِطْرَةِ**»[(٢)]. وهذا

= لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ وتُفسر علىٰ أن جميع صنوف المخلوقات لها طبيعتها ذات الصفات الخاصة بها. والبشر لديهم طبائع وصفات خاصة بهم أيضًا. وعلىٰ الرغم من اختلاف العادات من مجتمع لآخر، فإن سمات الفطرة البشرية وصفاتها متطابقة في جميع أنحاء العالم. وهذه الجوانب المشتركة، المعنوي والمادي منها، تنطوي علىٰ التركيب الوجودي للبشر.

(١) يُنظر:
Asad, Muhammad (transl.): The Message of the Qur'an, Bristol 2003, p. 697.

(٢) للاطلاع علىٰ الروايات المختلفة للحديث، يُنظر: البخاري: «صحيح»، الجنائز، صفحات ٨٠، ٩٣؛ مسلم: «صحيح»، القدر، ٦؛ أبو داود: «سنن»، السنة، ١٧؛ ابن حنبل، أحمد: «مسند»: إسطنبول ١٩٩٢، ج ٢، صفحات ٢٧٥، ٣٩٣، ٤١٠. وقد قدم ليفانت هولتزمان ورقة بحثية عن الفطرة في التناول الإسلامي، واستخدامها في=

الحديث أصل في نقاء الفطرة البشرية الأصلية، والتي قد يطرأ عليها ما يشوبها في مختلف الأوجه في حياة الإنسان.

وَوَفْقًا لهذا المنهاج القرآني الذي تؤيده الأحاديث، فإن كل إنسان يحمل بداخله طبيعة بشرية منذ أن خُلق؛ وتتألف هذه الطبيعة من الصفات الأصلية المُميِّزة التي من شأنها أن توجه تصرفاته طالما لم تداخلها مؤثرات أسرية أو اجتماعية. ومن ثَمَّ فإن جميع أنواع العناصر الجوهرية التي تشكل الطبيعة البشرية للإنسان، بما فيها قدرته علىٰ الإيمان، تقع ضمن نطاق هذا المفهوم. وأفعال الجوارح الغريزية للإنسان، وإن كانت تُظهر نوعًا من الطبيعة البشرية بقدر ما، فإنها ناقصة ما لم تكن موافقة لوعيه الأخلاقي الداخلي. وقد اعتبر جمهور العلماء هذا الامتياز البشري عن سائر المخلوقات دليلًا علىٰ الحكمة واللطف الإلهيين، إذ تحققت به إنجازات مادية وروحانية عظيمة(١).

وتتمثل النقطة المشتركة في هذه الأطروحات في أن بعض المفكرين يظنون أن السعادة يُمكن إدراكها عن طريق حماية مقومات الطبيعة البشرية، والابتعاد عن المؤثرات التي قد تحط منها، حتىٰ مع غياب التعليم. ويحاول ابن طُفيل (ت ٥٨١ هـ/ ١١٨٥ م) في روايته الفلسفية «حي بن يقظان» أن

= المؤتمر الدولي عن ابن تيمية وزمانه الذي عُقد في جامعة برينستون. يُنظر:
Holtzman, Livnat: Human Choice, Divine Guidance and the fiṭra Tradition. Ibn Taymiyya's and Ibn Qayyim al-Jawziyya's use of Hadīth in Theological Treatises, in: Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (eds.): Ibn Taymiyya and His Times, Karachi 2010, pp. 247–265.

(١) يصف القرآن بعض الناس مِمَّن لا يتبعون فطرتهم بأنهم: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[القرآن: ١٧٩].

يُظهر هذا البعد الإيجابي للطبيعة البشرية.

إلا أن معظم هؤلاء المفكرين لم يعتبروا الطبيعة البشرية وسيلة لاستكشاف الحكمة الإلهية عن طريق الإقرار بموجود فوقي في خلق الله. حتىٰ في كتب علم الكلام، لم يُدخل جمهور المتكلمين محاجة الطبيعة البشرية ضمن أدلتهم علىٰ وجود الله: إذا انصبَّ تركيزهم علىٰ المحاجة الكونية، وتناولوا بقدر من الاهتمام محاجة النظام الكوني التي تؤكد علىٰ التناغم المثالي في العالم الطبيعي.

وفي الحقبة الكلاسيكية للعلوم الإسلامية عدد قليل من العلماء من ذوي الفكر المستقل أمثال الجاحظ (ت ٨٦٩ م)، والمطهَّر بن طاهر المقدسي (ت ٩٦٦ م)، والراغب الأصفهاني (ت في بداية القرن الثاني عشر الميلادي)، والغزالي (ت ١١١١ م) هم مَن تطرقوا إلىٰ الطبيعة البشرية باعتبارها محاجة لإثبات الوجود الإلهي، وذلك من دون تناولها تناولًا مُفصلًا. ومن المتأخرين أولىٰ ابن تيمية (ت ١٣٢٨م) اهتمامًا أكبر لهذه المحاجة.

وخلافًا لأقرانه من المعتزلة، يُشير أبو عثمان الجاحظ إلىٰ أن الإيمان بالله لدىٰ البشر قائم علىٰ معرفة فطرية، ولا يقوم علىٰ النظر الجدلي. ويقول: إن جميع البشر (ما لم يكونوا جاهلين)، يعلمون أن الله هو خالقهم؛ وهم بحاجة إلىٰ نبي لتلقي الرسالة الإلهية من الله؛ فاليقين راسخ في أنفسهم بفعل هذه المعرفة الفطرية[1].

---

(١) يُنظر: الجاحظ، أبو عثمان: «الدلائل والاعتبار علىٰ الخلق والتدبير»، بيروت ١٩٨٨. يُنظر أيضًا:

Vajda, George: La connaissance naturelle de Dieu selon al-Ǧāḥiẓ critiqueé par les mu'tazilites, in: Studia Islamica 24 (1966), pp. 19–33.

ويؤكد المُطهر المقدسي أن الناس وإن اختلفت عاداتهم ومجتمعاتهم وبلدانهم وآراؤهم، فإنهم مشتركون في إيمانهم بمعتقد ما، وأن أتت كل اللغات بها مفردة مكافئة لكلمة: «الله» وعادة ما يستعيذ الناس بما يؤمنون به ويتخذون منه ملجأً إذا ما واجهوا خطرًا(١).

ويقول الراغب الأصفهاني في سياق تفرقته بين المعرفة الضرورية والعقلية: إن وجود الله بديهي؛ وذلك لأن جميع الكائنات العاقلة تتفق علىٰ أنها لم تخلق نفسها بنفسها. وَيَعُدُّ محاولة اتخاذ النبي إبراهيم من النجم ثم القمر ثم الشمس إلهًا في مسعاه إلىٰ معرفة الله حسب ما جاء في القرآن دليلًا علىٰ الفطرة الكامنة في البشر، الساعية إلىٰ الإيمان بالله. وغالبية الناس يتضرعون لله في مواطن القنوط، وأن ممارسة معظم المجتمعات لشكل من أشكال الإيمان هو دليل آخر علىٰ وجود الفطرة الإيمانية داخل البشر(٢).

ويشير الغزالي في «إحياء علوم الدين» إلىٰ أن الطبيعة البشرية، والأمثلة التي وردت في القرآن لا تحتاج إلىٰ المزيد من الأدلة (في فطرة الإنسان وشواهد القرآن مغنيات عن إقامة البرهان)(٣).

وعلىٰ الرغم من أن بعض مفكري المسلمين في العصور الأولىٰ استشهدوا بالطبيعة البشرية في سياق محاجاتهم، فليس منهم مَن جعل منها نظرية. ولقد

---

(١) المقدسي، المطهر بن طاهر: كتاب «البدء والتاريخ»، تحقيق: كليمه هارت، بغداد، بلا تاريخ، ج ١، صفحات ٥٨-٦٠.

(٢) الأصفهاني، الراغب: الاعتقادات، تحقيق شمران العجلي، بيروت ١٩٨٨، صفحات ٣٤-٣٨.

(٣) الغزالي، أبو حامد، «إحياء علوم الدين»، القاهرة ١٩٩٣، ج ١، صفحات ٩٣-٩٤.

نظّر ابن تيمية مفهوم الفطرة علىٰ أنه محاجة بديلة لمحاجة الحدوث الكلامية، وذلك سعيًا منه للربط بين القدرة البشرية الباطنة والهدي الإلهي[(١)].

تُعرف طرق المحاجات في إثبات وجود الله في علم الكلام الإسلامي التقليدي بـ «إثبات الواجب»، وهو ما يعني إثبات وجود الكيان الضروري.

ويعد وجود الله أيضًا أعلىٰ مستويات الوجود بالمقارنة بالوجود المشروط لباقي الموجودات؛ فكل الموجودات لا يتأتىٰ وجودها إلا بوجود الله. ويذكر القرآن أن وجود الله هو الحقيقة التي لا جدال فيها، ويؤكد في الكثير من المواضع علىٰ وحدانيته، وأنه لا شريك له في ملكه، وذلك دحضًا للمعتقدات الشركية.

وفي الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامية في العصور الوسطىٰ بوجه عام، استخدم المفكرون محاجات وجودية وكونية وغائية مختلفة لإثبات وجود الله. ومن بين هذه المحاجات استندت المحاجة الكونية إلىٰ فكرة

---

(١) يُشير هنري لاووست في حاشية إلىٰ استشهاد ابن تيمية بالفطرة علىٰ أنها برهان علىٰ وجود الله. ويصف البرهان بأنه الإيمان الباطن والكلي بالله(*l'innéisme et l'universalité de notre croyance en lui*). يُنظر:

Laoust, Henri: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-dīn Aḥmad Ibn Taimīya, canoniste Ḥanbalite. Né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328; these pour le doctorat, Cairo 1939, p. 153, n. 1.

يُنظر أيضًا:

Siraje Abdullah: Ibn Taymiyya's Theological Approach Illustrated. On the Essence (Dhat) and the Attributes (Sifat) of Allah, in: al-Shajarah 9 (2004), pp. 43-61, here pp. 50–51; Anjum, Ovamir: Reason and Politics in Medieval Islamic Thought. The Taymiyyan Moment, Madison 2008, pp. 267–273

المحرك الأول (*Causa Prima*) التي قال بها الفلاسفة القدماء أمثال أفلاطون وأرسطو لتفسير الحركة في الكون. ويوجد في التاريخ الفكري الإسلامي تأكيد خاص علىٰ المحاجات الكونية التي استُعملت في الفكر الكلامي الإسلامي تحت مصطلحي الحدوث والإمكان.

كما اتخذت المحاجات أشكالًا غائية تحت مسميات، مثل: النظام والعناية لشرح النظام الكوني. إلا أن وجود الله يختلف عن أي وجود مادي آخر؛ وذلك لأنه يتعذر معه الإدراك المباشر؛ إذ لا يُمكن إدراك وجوده إلا من خلال إدراك خلقه وآثار وجوده في العالم.

ولا شك أن استخدام هذه المحاجات ساعد علىٰ رفع درجة الإيمان من مجرد الإيمان القائم علىٰ تقليد الآخرين إلىٰ الإيمان الحق القائم علىٰ قناعة شخصية. كما أن هذه المحاجات الجدلية هدفت إلىٰ قطع أي شكوك قد تساور المؤمنين حول وجود الله.

ومع ذلك، سلك ابن تيمية مسلكًا بديلًا، إذ بذل جهده في بيان اكتفاء الطبيعة البشرية، ودأب علىٰ انتقاد نظرية الحدوث التي قال بها المتكلمون المسلمون. ويقول ابن تيمية إن القرآن والسنة بهما وحدة معرفية تتأتىٰ من خلال العلم والعمل، وبذلك يُتوصل إلىٰ نقطة التقاء مع الصفات الحكيمة واللامحدودة لله؛ ويرىٰ أن طريقة المتكلمين لا تؤدي إلا إلىٰ معرفة مجردة[1]. ويقول: إن الرسالة الإلهية يُشار إليها علىٰ نحو متوافق مع جوهر الفطرة البشرية، وإنها تنطوي علىٰ دليل صريح. وإن ما يقول به المتكلمون من ناحية أخرىٰ يستند فقط إلىٰ الاجتهاد الاستنباطي أو القياسي، وعليه، فإن

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، ج ١، صفحات ٢٠١-٢٠٨.

جهودهم لا تخاطب جميع جوانب الإنسان. يقول ابن تيمية:

«فِي مُفَارَقَةِ الطَّرِيقَةِ الْقُرْآنِيَّةِ الْكَلَامِيَّةِ، إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِعِبَادَتِهِ الَّتِي هِيَ كَمَالُ النُّفُوسِ وَصَلَاحُهَا وَغَايَتُهَا وَنِهَايَتُهَا، لَمْ يَقْتَصِرْ عَلَىٰ مُجَرَّدِ الْإِقْرَارِ بِهِ كَمَا هُوَ غَايَةُ الطَّرِيقَةِ الْكَلَامِيَّةِ، فَلَا وَافَقُوا لَا فِي الْوَسَائِلِ وَلَا فِي الْمَقَاصِدِ، فَإِنَّ الْوَسِيلَةَ الْقُرْآنِيَّةَ قَدْ أَشَرْنَا إِلَىٰ أَنَّهَا فِطْرِيَّةٌ قَرِيبَةٌ مُوَصِّلَةٌ إِلَىٰ عَيْنِ الْمَقْصُودِ وَتِلْكَ قِيَاسِيَّةٌ بَعِيدَةٌ؛ وَلَا تُوَصِّلُ إِلَّا إِلَىٰ نَوْعِ الْمَقْصُودِ لَا إِلَىٰ عَيْنِهِ. وَأَمَّا الْمَقَاصِدُ فَالْقُرْآنُ أَخْبَرَ بِالْعِلْمِ بِهِ وَالْعَمَلِ لَهُ، فَجَمَعَ بَيْنَ قُوَّتَيِ الْإِنْسَانِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ: الْحِسِّيَّةِ وَالْحَرَكِيَّةِ الْإِرَادِيَّةِ الْإِدْرَاكِيَّةِ وَالاعْتِمَادِيَّةِ: الْقَوْلِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ حَيْثُ قَالَ: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ فَالْعِبَادَةُ لَا بُدَّ فِيهَا مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَالْإِنَابَةِ إِلَيْهِ، وَالتَّذَلُّلِ لَهُ، وَالِافْتِقَارِ إِلَيْهِ؛ وَهَذَا هُوَ الْمَقْصُودُ؛ وَالطَّرِيقَةُ الْكَلَامِيَّةُ؛ إِنَّمَا تُفِيدُ مُجَرَّدَ الْإِقْرَارِ؛ وَالِاعْتِرَافِ بِوُجُودِهِ»[1].

ويرىٰ ابن تيمية أن المصادر المنزّلة والمروية لها أسسها العقلية الخاصة بها، والتي تناسب منطق الرسالة الإلهية، وتلبي حاجات الناس علىٰ تنوع خلفياتهم. كما أنها تحتوي علىٰ الدليل اللازم للتثبت من أصول الدين، ومن ثَمَّ، ليست بحاجة إلىٰ نظريات خارجية؛ سواء من عند المتكلمين أو الفلاسفة. علىٰ سبيل المثال، يُمكن استخراج أدلة عقلية علىٰ وجود الله والبعث بعد الموت تستند إلىٰ النظر في العالم الطبيعي من بعض الآيات القرآنية.

يستخدم المتكلمون طرقًا مجردة للتوصل إلىٰ استنتاج، كان يُمكن الوصول إليه بصورة مباشرة من تدبر النص المُنزّل. فهم يثبتون وجود الله بطريقة تختبر العقل البشري بما يفوق حدوده، معتمدين في ذلك علىٰ محاجة

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٢، ص ١٢.

كونية معقدة. ولكن هذه النظرية تنطوي علىٰ صعوبات إذا ما أردنا أن نفرق بين أزلية الله وخلقه في آن واحد.

ولقد حاول الفلاسفة المَشَّاؤون المسلمون حل المشكلة عن طريق القول بأزلية الكون من حيث الزمن لا الجوهر. ويعارض ابن تيمية تمامًا فكرة أزلية الكون مهما كانت صورتها، وينتقد كذلك المتكلمين لإنكارهم أي علة أو غاية للخلق؛ إذ يرىٰ أن الله خلق المخلوقات لغاية من خلال إرادته وقدرته المطلقتين، وأن هذه الغاية يُمكن أن يرصدها المتأمل في العالم المادي من حوله. لذا وإن كان ابن تيمية يرفض فكرة الأزلية لأي من المخلوقات، فهو يقبل بأزلية الخلق، وهو في رأيه لا يعني تسلسل العلل اللامتناهي، ولكن استمرارية الفعل والخلق الإلهيين[(١)].

ويقول ابن تيمية: إن نظرية الحدوث يُمكن أن تُظهر الحاجة إلىٰ خالق، ولكن لا تُثبت وجوده في واقع الأمر. كما أن وجود الله يستند إلىٰ أساس متين في القرآن بالنظر إلىٰ الأعيان الملموسة والمُشاهدة التي خلقها الله، فالخلق المستمر للكون والبشر والدواب وغيرها من الكائنات المادية في تقويم مثالي مرئي لكل ذي نظر، وفي ذلك برهان أكثر وضوحًا علىٰ وجود الله منه في

---

(١) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، ج ١، صفحات ٣٥٤-٣٦٧؛ ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ١٨، ص ٢٢٢-٢٣٠. لاختلافات الآراء عن الخلق بين ابن تيمية وهؤلاء الفلاسفة والمتكلمين، يُنظر:

Hoover, Jon: Perpetual Creativity on the Perfection of God. Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World, in: Journal of Islamic Studies 15 (2004), pp. 287–329, here pp. 293–295; al-Ālūsī, Ḥusām Muḥyī al-Dīn: The Problem of Creation in Islamic Thought. Qur᾿an, Hadith, Commentaries, and Kalam, Baghdad 1968, pp. 95–96, 185–186.

النظريات الكلامية والفلسفية[١]. إن المحاجة الكونية في واقع الأمر تجعل مسألة الوجود الإلهي أكثر تشابكًا وتعقيدًا، وأكثر افتقارًا إلىٰ البرهان في الواقع[٢].

ويُشير ابن تيمية إلىٰ أن المعرفة بالله الكامنة في الفطرة البشرية لا تحتاج إلىٰ براهين ومحاجات للتوصل إلىٰ وجوده. وإن لم يكن الشخص ذا إيمان مسبق قبل عرض البراهين النظرية التي يقول بها المتكلمون عليه، فإنه سوف يتعذر عليه ربط البرهان بالله. إن مَثل مَن يعرف الله من دون برهان كمثل مَن يعرف إنسانًا من دون أن يعرف اسمه، أو مَن يفهم الأشياء ويستعملها من دون أن يعرف قواعدها[٣]، ويقول: إن أصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر في قلوب جميع الإنس والجن[٤].

ويسوق ابن تيمية مثالًا محددًا لشرح هذه النقطة، ويقول إن من يريدون الحج إلىٰ الكعبة يعرفون معرفة مسبقة أنها موجودة، وربما يكونون علىٰ علم ببعض صفاتها التي عرفوها مِمَّن سبقوهم إلىٰ زيارتها. وشأن ذلك أيضًا هو شأن مَن يعرف العلاقة بين ضوء النهار والشمس أو بين الدخان والنار من دون الخوض في أطروحات فلسفية أو قياسات منطقية، وهكذا يُمكن إنشاء علاقة

---

(١) ابن تيمية، تقي الدين: «مجموعة التفسير»، تحقيق عبد الصمد شرف الدين، ممباي ١٩٩٣، صفحات ٢١٠-٢١٢.

(٢) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، ج ١، صفحات ٣٨-٩٩؛ ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٣، صفحات ٣٠٣، ٣٠٤. لتناول مفصل لمحاجة الحدوث، يُنظر: *Craig, William Lane: The Kalām Cosmological Argument, New York 1979.*

(٣) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ١، صفحات ٤٨-٤٩.

(٤) ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، ج ٨، ص ٤٨٢.

شبيهة بين الخلق والخالق[١].

❑ **وبناءً علىٰ ما سبق يُمكن القول:** إنه في نظر ابن تيمية توجد في الفطرة معرفة الحق واطمئنان الإنسان به، وكذلك معرفة الباطل وإنكاره ورفضه[٢].

وكل إنسان بمقتضىٰ فطرته علىٰ دراية بما يعرفه أو ما يفتقر إلىٰ معرفته؛ وهكذا لا يخوض الأشخاص عادةً في مسألة ما لم تكن لديهم معرفة بها. فحيثما وجدت الحقيقة واستطاع العقل بلوغها، قبلتها الفطرة من تلقائها وارتضت بها، وحيثما وجد الباطل رفضته ونأت عنه[٣].

إن هذه الغريزة هي ميل طبيعي نحو الفضيلة والحكمة. إن الله هو الحقيقة الأسمىٰ، ومعرفة الإنسان به هي الحكمة الأسمىٰ. لذا فإن ذكر الله هو أساس الخير كله؛ إذ يجعل الروح في اتصال مع حكمته بلا واسطة، وبالذكر تتأتىٰ للمرء الهداية الروحانية التي تقيه من الباطل.

وعندما يذكر المرء الله، تقع في نفسه معرفة فطرية به. علىٰ أن التفكر في الله لا تتأتىٰ به نفس المعرفة؛ وذلك لأن التفكر أو النظر يعتمد علىٰ استعمال المجاز والاستعارة؛ بينما الله مخالف لأي شيء، ولا يوجد كفؤ أو شبيه له. وإن كان بعض الناس تُقْنِعْهُ الطرق العقلية، فإن القدرة الطبيعية للفطرة تختلف عن العقل، ولا تعمل من خلال الطرق الاستنباطية.

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٢، صفحات ٧٠-٧٤.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، تحقيق: سيد سليمان الندوي، بومباي ١٩٤٩، ص ٤٢٨.

(٣) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، ص ٣٨١.

فالمعرفة الفطرية ببساطة موجودة من تلقاء نفسها، ومصدرها هو خلق الله (ولذلك ينسبها القرآن إلىٰ الله «فطرة الله»)؛ لذا يُشير ابن تيمية إلىٰ الآيات القرآنية (٦:٩١، ٢٢:٧٤، ٣٩:٦٧)، ويقول: إن الذكر متعلق بالله، والتفكر متعلق بالعالم الخلوق؛ وذلك لأن العقل يعجز عن تقدير الله تقديرًا دقيقًا[١].

ولقد أبدىٰ المتكلمون المسلمون في العصر الحديث اهتمامًا أكبر في نظرية الفطرة من العلماء اللاحقين لابن تيمية، وإن كانوا استعملوا في ذلك مصطلحات مختلفة. وتشمل قائمة العلماء البارزين الذين تناولوا العلاقة بين الطبيعة البشرية والإيمان بالله: المجدد السوري السلفي جمال الدين القاسمي (ت ١٩١٤ م)، والمفكر الحداثوي الهندي شبلي نعماني (ت ١٩١٤ م)، والمتكلم التركي العثماني إزميرلي إسماعيل حقي (ت ١٩٤٦ م). وفي كتابه «دلائل التوحيد»، والذي يسوق ٢٥ دليلًا علىٰ وجود الله في فصله الأول، يُطلق القاسمي علىٰ الدليل الأول اسم: «برهان الفطرة». وَيَعُدُّ القاسمي الفطرة برهانًا (حجة دامغة)؛ وذلك لصدقها وعدم دخول الشك أو الآراء الداعية إلىٰ الشك عليها.

ويقرر القاسمي بعد استشهاده ببعض آراء الأصفهاني وإشارته إلىٰ عدد من الآيات القرآنية؛ حاجة الإنسان إلىٰ الإيمان والتوكل والتضرع، ويقول: إن النفس البشرية تتأرجح بين الخوف والرجاء؛ لذا فهي بحاجة إلىٰ كيان يُمكنها أن تلجأ إليه، وبخاصة في مواطن اليأس والقنوط[٢].

---

(١) يُنظر:

Madjid, Nurcholis: Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa, Ph. D. thesis (The University of Chicago) 1984, pp. 70–72.

(٢) القاسمي، جمال الدين: «دلائل التوحيد»، القاهرة ١٩٨٦، صفحات ٢٣-٣١.

ويقر شبلي النعماني أيضًا بدور الفطرة البشرية في الإيمان، وذلك بعد أن استشهد ببعض فلاسفة الدين وبعض الفلاسفة الغربيين[١]. إلا أن إسماعيل حقي يؤكد من جانب آخر علىٰ ميل المجتمعات العام إلىٰ الإيمان، ويستخدم مصطلح «اعتقاد العامة دليل» بدلًا من مصطلح الفطرة في إطار تناوله للموضوع ذاته[٢]. وفي دراسات أقرب عهدًا، تابع العلماء المعاصرون تناول مسألة الفطرة البشرية، وكيف أنها تحل محل البراهين العقلية لإثبات وجود الله[٣].

ومما يدعو إلىٰ الاهتمام علىٰ سبيل المقارنة أنه في تاريخ الفكر المسيحي أكد بعض اللاهوتيين المجددين أمثال مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) وجان كالفن (١٥٠٩-١٥٦٤) علىٰ القدرة الكامنة للطبيعة البشرية علىٰ إدراك الوجود الإلهي. ويذكر لوثر أن الله غرس المعتقدات بحق في قلوب البشر وأنه بذلك تنتفي الحاجة إلىٰ الاستدلالات العقلية والاستنباطات المنطقية لإثبات وجوده؛ لأن ذلك لن يُضفي قوة إضافية علىٰ الاعتقاد الديني[٤].

---

(١) العلامة شبلي النعماني: «الكلام»، كراتشي ١٩٧٩، صفحات ١٥٨-١٦٣.

(٢) يُنظر:

Hakkı, İzmirli İsmail: Yeni İlm-i Kelam, Istanbul 1920, vol. 2, pp. 44–45.

(٣) للاطلاع علىٰ بعض الأمثلة، تُنظر: أعمال الياسين، محمد حسن: «الله بين الفطرة والدليل»، بيروت ١٩٧٢؛ جوادي آملي، آية الله: «العقيدة من خلال الفطرة في القرآن»، بيروت ١٩٩٤.

(٤) يُنظر:

Luther, Martin: Martin Luther's Basic Theological Writings, edited by Timothy F. Lull, Minneapolis 1989, pp. 13–20.

للاطلاع علىٰ مقارنة أخرىٰ بين ابن تيمية ومارتن لوثر في مسألة مكانة القديسين في=

فالإيمان بالله في نهج لوثر صُبغت به الروح البشرية، وانتفت معه الحاجة إلىٰ البراهين العقلية. وبالمثل يكتب كالفن في فصل حمل عنوان: «معرفة الله مغروسة فطريًّا في عقول البشر» قائلًا:

«إن إدراك الألوهية موجود في عقول البشر بمقتضىٰ فطرتهم، وهذا الإدراك متجاوز لحدود الجدل. ولقد غرس الله بنفسه في جميع البشر هذا الإدراك لعظمته الإلهية؛ وذلك لئلا يتخذ أي إنسان من الجهل ذريعة لإعراضه عنه. ولا ينفك الله عن إرسال قبسات تتجدد بها ذاكرة البشر بوجوده»[1].

وفي واقع الأمر، فإن بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال عمانويل كانط عارضوا المحاجات الوجودية والكونية لإثبات وجود الله، وكان لذلك تأثير كبير علىٰ التعاطي مع المسألة في إطار فلسفة الدين آنذاك. ويُشير بعض المفكرين المؤلِّهة مِمَّن يؤيدون استخدام المحاجات الفلسفية في مسائل الإيمان إلىٰ أن النصوص الدينية لا تؤكد علىٰ قضية البرهان، بل تشدد علىٰ أهمية الاعتقاد القلبي الراسخ من خلال الهدي الإلهي. ويُشيرون إلىٰ أن المحاجات الفلسفية تُثبت وجود الله فقط في شكل إدراك نظري محله العقل، وأن الضرورة المنطقية لوجوده التي يُمكن التوصل إليها عبر إعمال الذهن من

= الدين. يُنظر:

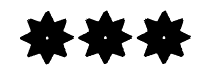
Olesen, Niels Henrik: Étude comparée des idées d'Ibn Taymiyya (1263–1328) et de Martin Luther (1483–1546) sur le culte des saints, in: Revue des études islamiques 50 (1982), pp. 175–206.

(١) يُنظر:

Calvin, Johannes: Institutes of the Christian Religion, Philadelphia 1975, vol. 1, pp. 43–44.

شأنها أن تؤثر علىٰ حرية الاعتقاد التي يكفلها الله للجميع[١].

وفي وقتنا الحالي يتبنىٰ بعض أنصار النظرية المعرفية المجددين الرأي القائل بأن الإيمان بالله هو «أساسي متأصل» في الكائنات البشرية، وليس بحاجة إلىٰ إثبات[٢]. ويُمكن رصد أوجه تشابه بين هذه الآراء ونهج ابن تيمية، وهذه الأوجه جديرة بدراسات مقارنة وتحليلات أخرىٰ.



---

(١) للاطلاع علىٰ تناول للموضوع، يُنظر:
Hick, John: Arguments for the Existence of God, London 1970, pp. 101–105.
ولتفاصيل عن نفس المناظرة بين ريتشارد سوينبرن وديوي زيفانيا فيليبس، يُنظر:
Messer, Richard: Does God's Existence Need Proof?, Oxford 1993.

(٢) فيما يخص هذا الرأي وعدد من المقاربات المتعلقة بمسألة العقل والاعتقاد في المناقشات المعاصرة في فلسفة الدين، يُنظر:
Plantinga, Alvin: Reason and Belief in God, in: Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff (eds.): Faith and Rationality, Notre Dame and London 1991, pp. 16–93.



٣ ـ محبة الله كتعبير بشري عن الحكمة الإلهية

انصبَّ التركيز في المباحث السابقة علىٰ تصور ابن تيمية للحكمة الإلهية، ومنهجيته فيما يخص انعكاساتها علىٰ حرية التصرف في ضوء نقده للمعتزلة والأشاعرة، وكذلك القدرة الكامنة في الطبيعة البشرية علىٰ إدراك الحكمة والهداية الإلهيتين. وفيما يلي سوف أسلط الضوء علىٰ اعتبار ابن تيمية محبة الله بُعدًا جوهريًّا للطبيعة البشرية، وكيف أن ذلك يُمكّن المرء من الإقرار بوجود الحكمة الإلهية باقتناع أكثر رسوخًا.

وعلىٰ نحو مُتسق مع آرائه عن الحكمة الإلهية ونزوع الإنسان إلىٰ الاعتقاد الإيماني، يشدد ابن تيمية علىٰ أن القرآن يبني الاعتقاد الإيماني البشري علىٰ المحبة الصادقة لله والإخلاص له.

ويذكر ابن تيمية أن المتكلمين يُغفلون محبة الله وحاجة الإنسان إليها؛ وذلك لأن جُلَّ تركيزهم ينصبُّ علىٰ المفاهيم النظرية والمحاجات المنطقية حول الدين. ويُشير إلىٰ أن الأنبياء أثناء تبليغهم رسالات ربهم إلىٰ أقوامهم ودعوتهم إياهم إلىٰ اتباع مبادئ الدين لم يأتوا ببراهين نظرية وفلسفية لتقوية إيمانهم، بل أوصوهم بالإخلاص والتضرع إلىٰ الله، وعبادته لينالوا بذلك فوائد روحانية. ويقول ابن تيمية: إن حب الله مستقر في أعماق قلوب المؤمنين، وتتجلىٰ مظاهر ذلك في كثير من الأحيان[1].

---

(١) ابن تيمية، «مجموعة التفسير»، صفحات ٢٦٩، ٢٧٧. للاطلاع علىٰ منهجية ابن تيمية=

ويُشير ابن تيمية كذلك إلىٰ العلاقة الوثيقة بين الإيمان والعمل، والتي تُوجِد الصلة بين العالمين المادي والميتافيزيقي. وفي رأيه، فإن المتكلمين يتناولون الإيمان بمصطلحات مجردة، ويفتقرون إلىٰ تناول العناصر الملموسة، التي تُشكل جزءًا من الدين. لذا فهو يرىٰ أن تأكيد الأديان علىٰ عبادة الله وطاعته وعدم اعتمادها علىٰ البراهين النظرية لم يأتِ من قبيل الصدفة. وتتمثل جذور الاعتقاد الديني في نهج ابن تيمية في قبول مبادئ جوهرية، وكذلك الالتزام الداخلي القوي بالعمل وفقًا لهذه المبادئ في الحياة اليومية. ويرىٰ أن التعريفات الاصطلاحية والمجردة للإيمان لن تلبي تطلعات المؤمنين الملتزمين(١).

وَوَفْقًا لتأويل ابن تيمية، فإن الإيمان بالله له أصلان، وهما الإقرار بالإيمان ومحبة الله. والأصل الأول هو إيمان قولي، والثاني هو إيمان عملي. والحب الحق يستحث الجسد، وينشئ وحدة بينه وبين الروح. ومن ثَمَّ، فإن ربط الإيمان بالله بالإقرار به فقط لا يكفي بناء علىٰ هذا التعريف؛ إذ يجب أن يشمل كذلك علىٰ المعرفة بالله ومحبته. والإيمان بدون حب لن يصل إلىٰ حد الكمال؛ بمعنىٰ آخر، يجب أن يتصل الإيمان بالكلمات والممارسات الروحانية الداخلية للقلب، وأن ينعكس في الكلام المنطوق وحركة البدن. يقول ابن تيمية:

«وَأَصْلُ الْقُوَّةِ قُوَّةُ الْقَلْبِ الْمُوجِبَةُ لِمَحَبَّةِ الْخَيْرِ وَبُغْضِ الشَّرِّ، فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ

= في السياق الحنبلي العام، يُنظر أيضًا:

Bell, Joseph Norment: Love Theory in Later Ḥanbalite Islam, New York 1979.

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٢، صفحات ٣٩-٤٠؛ ابن تيمية: كتاب «الإيمان»، تحقيق: محمد زبيدي، بيروت ١٤١٤/ ١٩٩٣، صفحات ١٢٦-١٢٧، ٣٧٠-٣٧١.

قُوَّتُهُ فِي قَلْبِهِ، وَضَعْفُهُ فِي جِسْمِهِ وَالْمُنَافِقُ قُوَّتُهُ فِي جِسْمِهِ وَضَعْفُهُ فِي قَلْبِهِ، فَالْإِيمَانُ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ هَذَيْنِ الْأَصْلَيْنِ: التَّصْدِيقِ بِالْحَقِّ وَالْمَحَبَّةِ لَهُ، فَهَذَا أَصْلُ الْقَوْلِ، وَهَذَا أَصْلُ الْعَمَلِ. ثُمَّ الْحُبُّ التَّامُّ مَعَ الْقُدْرَةِ يَسْتَلْزِمُ حَرَكَةَ الْبَدَنِ بِالْقَوْلِ الظَّاهِرِ، وَالْعَمَلُ الظَّاهِرُ ضَرُورَةٌ كَمَا تَقَدَّمَ، فَمَنْ جَعَلَ مُجَرَّدَ الْعِلْمِ وَالتَّصْدِيقِ مُوجِبًا لِجَمِيعِ مَا يَدْخُلُ فِي مُسَمَّىٰ الْإِيمَانِ وَكُلُّ مَا سُمِّيَ إِيمَانًا فَقَدْ غَلِطَ، بَلْ لَا بُدَّ مِنَ الْعِلْمِ وَالْحُبِّ، وَالْعِلْمُ شَرْطٌ فِي مَحَبَّةِ الْمَحْبُوبِ كَمَا أَنَّ الْحَيَاةَ شَرْطٌ فِي الْعِلْمِ؛ [...] لَكِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَسْتَحِقُّ لِذَاتِهِ أَنْ يُحَبَّ وَيُعْبَدَ، وَأَنْ يُحَبَّ لِأَجْلِهِ رَسُولُهُ، وَالْقُلُوبُ فِيهَا مَعْنًىٰ يَقْتَضِي حُبَّهُ وَطَاعَتَهُ كَمَا فِيهَا مَعْنًىٰ يَقْتَضِي الْعِلْمَ وَالتَّصْدِيقَ بِهِ؛ فَمَنْ صَدَّقَ بِهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَمْ يَكُنْ مُحِبًّا لَهُ وَلِرَسُولِهِ؛ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا حَتَّىٰ يَكُونَ فِيهِ مَعَ ذَلِكَ الْحُبُّ لَهُ وَلِرَسُولِهِ»[(١)].

ويقول ابن تيمية: إن أصل الاعتضاد بالله هو حاجة جميع الوجود إليه ولحفظه. وحقيقة الافتقار إلىٰ الله جلية في جميع الموجودات. ولذا – يقول ابن تيمية: فإن القرآن يُبرز صلة الانقياد بين الموجودات والله، وتسبيحهم بحمده، كلٌّ علىٰ طريقته. فتفجُّر الينابيع من الأرض، وإيراق الأشجار، ونضوج ثمارها، كلها أمثلة علىٰ هذا التسبيح والحمد من شتىٰ الكائنات. هذه الأفعال التعبدية، والنسق المتناغم في أدائها موجودة في جميع الكائنات فرادىٰ، ومن ثَمَّ، فهي برهان أقوىٰ من المحاجات النظرية التي يطرحها الفلاسفة والمتكلمون لإثبات وجود الله[(٢)].

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٧، ص ٥٤١.

(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ١، صفحات ٤٦-٤٧؛ ابن تيمية، «درء تعارض العقل والنقل»، ج ٣، صفحات ٢٦٥-٢٦٦.

ويذكر ابن تيمية أن الفلاسفة بتصورهم أن الذات الإلهية يستحيل لها أن تُحِب أو أن تُحَب لسموِّها، فهم يستهينون بأهمية الأمر بالنسبة للمؤمنين؛ وعلىٰ النقيض يقول ابن تيمية، إن محبة الله والتوكل عليه موجودان في جميع الكائنات، حتىٰ في قلوب الكافرين الذين تظهر محبتهم لله وتوكلهم عليه في مواطن القنوط؛ بل إن الناس في كثير من الأحيان يتوجهون إلىٰ الله ويتضرعون إليه من تلقاء أنفسهم من دون إدراك منهم. وفضلًا عن ذلك، فإنه يتعذر علىٰ المرء أن يعبد ذاتًا لا يشعر تجاهها بالمحبة والإجلال، ومن هنا، يرىٰ ابن تيمية أن إنكار محبة الله يكاد يستوي مع إنكار وجوده. وبناءً علىٰ ما سبق يُمكن القول إن محبة الله من منظور ابن تيمية أساس بالنسبة للمؤمن، شأنها شأن معرفة الله[1].

وهكذا، فإن جوهر الاعتقاد الإيماني من منظور ابن تيمية متصل بمحبة الله والخضوع له. ويُشير ابن تيمية إلىٰ أن تأكيد القرآن علىٰ العلاقة الوثيقة بين الاعتقاد والعمل الصالح وما يتصل بذلك من الخشوع والإخلاص في الصلاة، يجب به تذكرة للمؤمنين بالأوجه الباطنة والبالغة للإيمان بالله.

وعليه فإن إنكار وجود الله أو رفضه عند ابن تيمية مرده في الأساس إلىٰ الافتقار إلىٰ المحبة اللائقة والمعرفة الكافية. فالناس لا يلقون بالًا للأشياء التي لا يحبونها، وبعد حين ينكرون ما لا يهتمون به. ولكن إذا أحبوا شيئًا أصبح ذا مكانة خاصة لديهم، ويُصبح الإقرار به مصدر سعادة لهم. وجوهر الإيمان هو مزيج من التقرير الذي هو لغة القلب، والمحبة في الخضوع، والتي هي عمل القلب. ولا شيء أقرب لإرضاء روح الإنسان من الله. لذا لا

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ١٦، صفحات ٣٤٣-٣٤٥؛ ابن تيمية، كتاب «النبوات»، صفحات ٦٨-٦٩.

يكفي أن يُعرَّف الاعتقاد الديني تعريفًا اصطلاحيًّا يُقصره علىٰ مجرد التصديق من دون ربطه بالمحبة[١]. ويواصل ابن تيمية في سياق بيان مفهوم الإيمان تمييز هذا النهج عن طُرق المتكلمين والمتصوفين؛ يقول:

«وَأَمَّا أَهْلُ الْعِلْمِ وَالْإِيمَانِ: فَجَامِعُونَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ؛ بَيْنَ التَّصْدِيقِ الْعِلْمِيِّ وَالْعَمَلِ الحبي. ثُمَّ إِنَّ تَصْدِيقَهُمْ عَنْ عِلْمٍ وَعَمَلَهُمْ وَحُبَّهُمْ عَنْ عِلْمٍ، فَسَلِمُوا مِنْ آفَتَيْ مُنْحَرِفَةِ الْمُتَكَلِّمَةِ وَالْمُتَصَوِّفَةِ، وَحَصَّلُوا مَا فَاتَ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا مِنَ النَّقْصِ»[٢].

وعلىٰ هذا النحو، يكون الإيمان عند ابن تيمية ذا مفهوم أكبر من مجرد التصديق؛ وذلك لأنه مُجاوز لحدود «الإدراك المباشر» بالعقل والحواس. ويشير ابن تيمية إلىٰ أنه للتيقن مثلًا من أحكام بعينها فيما يخص الموجودات المادية يُستخدم مصطلح «التصديق» وليس «الإيمان»؛ ومن ثَمَّ، فإن وجود الله هو مسألة اعتقاد قلبي؛ ومن ناحية أخرىٰ، فإن المبادئ التي نتلقاها عن طريق الوحي فيما يخص وحدانيته وصفاته هي مسائل تصديق. بمعنىٰ آخر، الله يُؤمن به، والعلم الذي يُنزله يُصدّق.

وهكذا، فإن التصديق هو عمل عقلي ومعرفي؛ والإيمان عمل ديني ينطوي علىٰ التصديق. ويعني ذلك أن الإيمان بعيدًا عن كونه عملًا تصديقيًّا، فإنه ينطوي علىٰ جانب انقيادي يقبل المؤمن من خلاله بالفروض والواجبات الدينية، ويؤديها في حياته اليومية. وهكذا، فإن وصف الإيمان بأنه مجرد تصديق لا يعكس الجوانب الروحانية والشعورية الكامنة في وجدان المؤمنين

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٢، صفحات ٣٩، ٤٠.

(٢) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٢، ص ٤١.

وتطلعاتهم. ولذا يختلف ابن تيمية مع بعض المتكلمين ممن يعرفون الإيمان بأنه تصديق القلب(١). ويؤكد علىٰ أَنَّ كمال الروح لا يتأتىٰ بمعرفة الله فحسب، ولكن أيضًا بعمل الصالح من الأعمال، وبمحبة الله، والثناء عليه(٢).

يشبّه ابن تيمية الاعتقاد (الإيمان) والعيش بمقتضاه (الإسلام) بالروح والجسد في الإنسان، لا ينفك أحدهما عن الآخر. وبحسب هذا التشبيه المجازي، فالإيمان كالروح، والأفعال كالجسد؛ لذا فإن الأفعال المصطنعة من المنافقين تشبه انفصال الروح عن الجسد. وفي مقالة أخرىٰ يُشَبِّهُ ابن تيمية الأعمال بأركان الصلاة، ويشبه الإيمان بالخشوع والاطمئنان أثناء أدائها(٣).

☐ تبين الفقرات السابقة أن ابن تيمية كثرت استعانته بمحاجات ذات طابع نفسي في خطابه الكلامي للتنظير لإيمان يقوم علىٰ المحبة والتأمل الروحاني. فالإيمان عند ابن تيمية يتجاوز مجرد التصديق الداخلي واللفظي، وهو في نظره مجرد صياغة اصطلاحية لجزئية من الإيمان. وهذا النهج يُشبه النهج الروحاني لبعض المتصوفين المشهورين أمثال: جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ / ١٢٧٣ م) وعبد الرحمن الجامي (ت ٨٩٨ هـ / ١٤٩٢ م) اللذين وضعا المحبة في قلب الإيمان المتسامي بالله(٤).

---

(١) ابن تيمية، كتاب «الإيمان»، صفحات ١٢٦-١٢٧، ٣٧٠-٣٧١.

(٢) ابن تيمية، «الرد علىٰ المنطقيين»، صفحات ١٣٨-١٤٠، ١٤٥، ١٤٦.

(٣) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، ج ٧، ص ٣٦٧.

(٤) للاطلاع علىٰ عمل شامل ومفصَّل عن فلسفة الرومي في المحبة، يُنظر:
Chittick, William C.: The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi, New York 1983, in particular pp. 194–231.

ويرىٰ هؤلاء المفكرون أنه نظرًا لأنه الله هو صاحب أسمىٰ درجات الجمال والإحسان والكمال، فإنه جدير بأسمىٰ درجات المحبة وأصدقها، والتي تستبقي الإيمان الخالص به. فالله هو المحبوب الأوحد بحق، وما عداه يُحب محبة محدودة وعابرة. فمحبة الله وحدها تستطيع أن تسمو ببدن الإنسان الأرضي إلىٰ أجواء روحانية من الطهر والكمال(١).

إلا أن الروحانية عند ابن تيمية ذات صبغة قرآنية أكثر من كونها صوفية خالصة، ويتبعه في ذلك تلميذه ابن قيم الجوزية الذي ألف كتابًا عن محبة الله(٢). ويقول ابن قيم الجوزية في كتابه: إنه لا شيء في العالم يبعث بالطمأنينة والسكينة في القلوب أكثر من محبة الله.



(١) للاطلاع علىٰ ملخص عن تصور المتصوفين وفهمهم لمحبة الله، يُنظر:
Valiuddin, Mir: Love of God. The Sufi Approach, Lahore 1979.

(٢) ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد: «محبة الله عز وجل»، دمشق، وبيروت ٢٠٠٢. يُنظر أيضًا كتابه: «روضة المحبين ونزهة المشتاقين»، تحقيق: سيد جميلي، بيروت ١٩٨٧.





الخاتمة

تقول نظرية الحكمة الإلهية في علم الكلام: إن أفعال الله المنطوية علىٰ غايات تمنح الفطرة البشرية القدرة أو النزوع إلىٰ الإيمان بالله. لذا فإن ابن تيمية يتفق صراحة مع المدافعين عن نظرية الحكمة، ويرفض رأي الأشاعرة الذي ينطوي علىٰ تقييد جائر للقدرة الإلهية. ووفقًا لما تقدم، فابن تيمية لم يتردد في اعتماد طريقة عقلية في علم الكلام في هذا السياق، وذلك علىٰ الرغم من أنه محسوب علىٰ فريق أصحاب الحديث في علم الكلام والمذهب الحنبلي في الفقه. كما أن ابن تيمية يربط التصرف البشري بالحكمة الإلهية العامة؛ فالحكمة الإلهية عنده تقتضي حرية الاختيار البشري. أو بمعنىٰ آخر: امتلاك البشر لأفعالهم بمحض إرادتهم لا ينتفي معه سلطان الله؛ لأن البشر هم جزء من خلقه الكوني، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من الموجودات.

يَعُدُّ ابن تيمية الفطرة البشرية وقدرتها علىٰ الإيمان جزءًا من الحكمة واللطف الإلهيين، ويبدو أن بعض المفكرين حديثًا بدؤوا في الاعتماد عليها. ومما يدعو إلىٰ الاهتمام هو أن هذه الفكرة قال بها أيضًا لاهوتيون مسيحيون مجددون، وجرىٰ تناولها في الفلسفة المعاصرة للدين.

وقد تثير نظرية الفطرة هذه مزيدًا من التساؤلات، ولا سيما فيما يخص مسألتي التصرف البشري وحرية الإرادة[١]؛ وفي واقع الأمر، فإن مفهوم

---

(١) يُنظر، علىٰ سبيل المثال:

Hallaq, Wael B.: Ibn Taymiyya on the Existence of God, in: Acta Orientalia 52 (1991), pp. 52–69, here pp. 58–60.

الإيمان الأساسي المجرد الذي يُدافع عنه أصحاب نظرية المعرفة يترتب عليه مزيد من الجدل والمناظرات؛ لأنه يجعل من الإيمان فعلًا ضروريًّا.

وابن تيمية وغيره من المنظِّرين للفطرة البشرية لا يقولون بوضوح إن المعرفة المكتسبة عن طريق الفطرة ضرورية أو معتمدة علىٰ الإرادة البشرية. والضرورة بحسب تعريفها لا يُمكن أن تكون موضوعًا للمحاجات أو الإثبات، وتتعارض فيما يبدو مع وجود غير المؤمنين مهما قل عددهم.

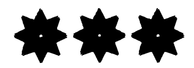
ويبدو أن الراغب الأصفهاني فطن إلىٰ هذه الإشكالية، فقال إن إنكار الألوهية من قِبل بعض الناس لا يتعلق بذاتها، ولكن بإنكار كُنْهِهَا وصفاتها ووحدانيتها[١]، وتبيِّنُ عدة آيات قرآنية أن الإيمان بالله هو فعل طوعي. كما أن الإشارة المتكررة في القرآن إلىٰ تدبر آيات الله تدل علىٰ أن الفطرة البشرية يجب أن تُفسر علىٰ أنها ميل إلىٰ الإيمان، لا علىٰ أنها ملَكَة تقتضي الإيمان؛ إذ يُقارب هذا المفهوم مذهب الإيمانية المتشددة. كما ينسب ابن تيمية إلىٰ محبة الله - علىٰ اعتبارها ملَكَة داخلية للفطرة البشرية - دورًا رئيسًا في استكشاف الحكمة الإلهية وإدراكها من خلال ربطها بلطف الله ورحمته. وهذا من منظور ابن تيمية يُدخل السكينة والاطمئنان علىٰ النفس البشرية.

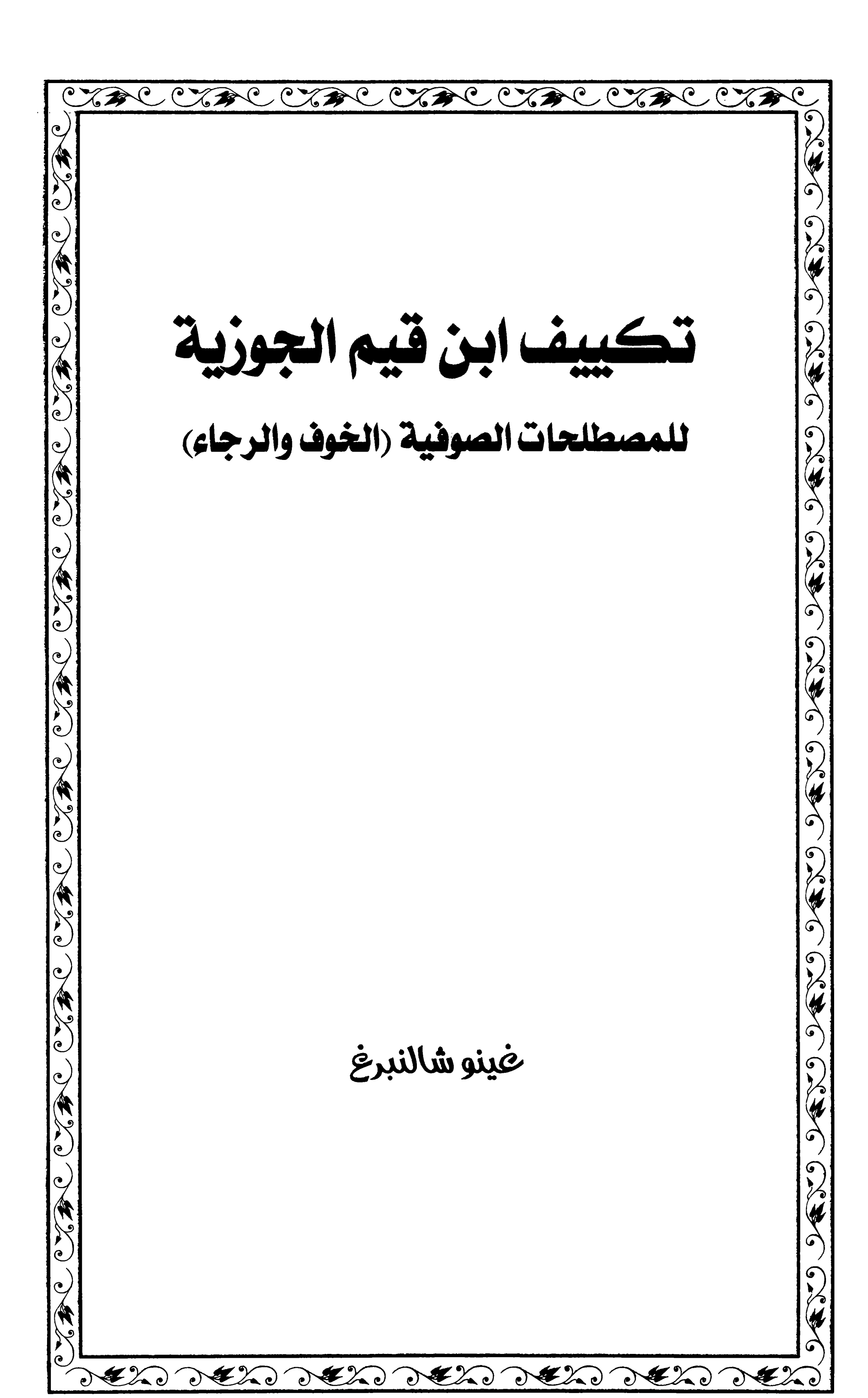
❑ **وبناءً علىٰ ما سبق، يُمكن القول:** إن الفطرة البشرية - في ضوء الفكر الكلامي العام لابن تيمية - تُفهم علىٰ أنها القدرة علىٰ الإقرار بالحق، أو الإيمان بالله، أو أداء الصالح من الأعمال، وليس القيام بما سبق بالضرورة، وإلا تنتفي حرية الاختيار والاعتقاد لدىٰ البشر. فالقدرة علىٰ اعتناق الإيمان عن طريق الفطرة شأنها شأن حواس الجسد من حيث قدرتها علىٰ النظر

---

(١) الأصفهاني، «الاعتقادات»، ص ٣٨.

والتذوق والشعور واللمس والسمع في الأحوال العادية؛ كما أن القدرة على تمييز الخطأ من الصواب والسعي وراء الهدف والبحث عن مصدر الوجود لا تُصبح ذات مغزًى إلا إذا انبثقت من حرية الإرادة والتصرف البشرية.





تكييف ابن قيم الجوزية

للمصطلحات الصوفية (الخوف والرجاء)

غينو شالنبرغ



المقدمة

يعد العالِم المسلم حنبلي المذهب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١/ ١٣٥٠) واحدًا من هؤلاء الكُتَّاب الذين لا تزال أعمالهم موجودة علىٰ الساحة في المكتبات العامة، والمكتبات الدينية، وأكشاك الكتب علىٰ الأرصفة في ربوع العالم السني، وحتىٰ بعد قرونٍ من وفاته؛ لدرجة أن المرء إذا ما تفحص أروقة الكتب في المكتبات في كل من القاهرة ودمشق وجاكرتا، فإنه لن يخفق أبدًا في ملاحظة وجود كتب من أمثال كتاب «الروح» و«طريق الهجرتين» و«مدارج السالكين».

ويمكن تفسير هذه الشعبية التي اكتسبتها أعمال الرجل؛ بأن أسلوبه كان يسلط الضوء علىٰ الاهتمامات والقضايا الدينية المباشرة التي تمس حياة المسلم بطريقةٍ ميسرة للجميع؛ إذ يبدو أن الرجل كان علىٰ درايةٍ تامةٍ بحاجة المجتمع المسلم إلىٰ المفاهيم والأفكار التي تنصبُّ علىٰ العواطف والمشاعر الدينية التي تعتري المسلمين.

❑ **والحق**: أن الرجل لم يظهر ثمة اعتراضًا علىٰ التراث الصوفي طالما أنه لا يصطدم بالوحي، بَيْدَ أنه في الوقت ذاته قد حاول أن يضع هذا التراث في لغة روحية قريبة من القرآن والسنة. مثلت الكتب المقدسة لابن القيم العناصر الموثوقة التي يحتاج إليها المسلمون؛ لتطوير نوعٍ ما من الحياة الدينية يتسق مع الشريعة الإلهية التي أوحاها الله، وتسد في الوقت ذاته حاجات المؤمنين الروحية.

وكما أثار العلماء مِنْ ذي قبل موضوع تصوّف ابن تيمية، يمكن لنا أن نثير التساؤل ذاته عن ابن القيم، فهل كان ابن القيم صوفيًّا، أم أنه هو الذي عرف نفسه هكذا؟ وبعد أن طرح جورج مقدسي مقاله في عام ١٩٧٣، والذي أوضح فيه أن ابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) - أستاذ ابن القيم - كان ينتمي إلىٰ طائفة «الأخوة القادرية»، جاءت العديد من الآراء التي تؤيد أن ابن تيمية - وعلىٰ الرغم من هجماته اللاذعة علىٰ الطرق الصوفية المعروفة - كان صوفيًّا. أما فيما يتعلق بتلميذه ابن قيم الجوزية، فإن هنري لاووست قد أعلن مسبقا أنه «كان صوفيًّا حتىٰ النخاع».

❑ **والحق**: أن هناك بعض التعليقات التي أدلىٰ بها معاصرو ابن القيم والتي تؤكد هذا الانطباع، إذ يقول ابن رجب: إنه (أي: ابن القيم) كان علىٰ علمٍ بالمصطلحات الصوفية (علم السلوك والكلام، أهل التصوف وإشاراتهم ودقائقهم).

وفي الإطار ذاته، يقول ابن حجر: إن ابن القيم كان (لديه توقان ورغبة للصوفية ولكن لا علىٰ منهج المتصوفة الغلاة بل طريق السلف الصالح).

❑ **والحق**: أن الإشارات الواضحة في العاطفة الروحية في سلوك الرجل لتؤكد علىٰ أنه كان ذا ميولٍ صوفية؛ حيث لاحظ ابن كثير أن الرجل كان له طريقة خاصة في صلاته؛ إذ كان يطيل فيها علىٰ غير المعتاد، علىٰ الرُّغم من أن مؤيديه أنفسهم قد أبدوا تحفظاتهم علىٰ هذا الأمر، بل وانتقدوه علىٰ الملأ. وقد تحدث ابن حجر عن طول صلاة الرجل وتسبيحه. وقد برر ابن القيم هذا العمل من جانبه في الفصل الذي خصصه للحديث عن الفناء في كتابه «مدارج السالكين» بقوله: إن المرء (إذا دخل في الصلاة ودّ ألا يخرج منها).

يرىٰ العلماء أن هناك عملين لابن قيم الجوزية دائمًا ما يقدمان علىٰ أنهما من الأعمال الصوفية الصحيحة، وهما: «طريق الهجرتين» و«مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين». وفي دراسته التي أجراها عن نظرية الحب في المدرسة الحنبلية، ذهب جوزيف بل أنه لا يجب علىٰ المرء أن يتسرع في تصنيف هذه الأعمال تحت طائفة النصوص الصوفية، مشيرًا في الوقت ذاته إلىٰ حقيقة أن ابن القيم قد كَيَّفَ المصطلحات التي كان يستخدمها معاصروه مِنْ أجل الوضوح، بَيْدَ أنه (أي: بل) يرىٰ أن الهدف الرئيس من هذه الممارسة التي انتهجها ابن القيم كان الآتي:

إنه من خلال «طريق الهجرتين» و«مدارج السالكين» - وهما العملان اللذان يربو عدد صفحاتهما علىٰ ١٥٠٠ صفحة مطبوعة، يعيد المؤلف بحنكةٍ إنتاج الرسائل الصوفية النمطية، فضلًا عن تكييفه للمفردات الصوفية الفنية ببراعة منقطعة النظير، لا تصدر إلا مِنْ خِرِّيت بهذا المجال، وكل ذلك بغية توسعة الرسالة التقليدية للدين.

وبعد دراسة متأنية لنحو مائة مصطلحٍ أوردها ابن القيم في «مدارج السالكين» وكيفية معالجته لها؛ أتينا إلىٰ نتيجة: أن وجهة نظره كانت صحيحة، بَيْدَ أنه لا يمكن في الوقت ذاته التقليل مِنَ الأبعاد الروحية في أعمال الرجل.

□ **والحق الذي لا يساوره شك:** أن الرجل في جُلِّ كتابته يؤكد علىٰ حقيقة سبق الوحي علىٰ غيره من سائر الاعتبارات، كما أدرك الرجل في الوقت ذاته أنه لا يمكن ترك الطبيعة العاطفية الروحية والدينية صرعىٰ بين يدي التساؤلات النظرية والرسالة الصوفية بمفردهما. ومِنْ ثَمَّ، حاول أن يعدل المصطلحات المستخدمة في التصوف، وأن يجعلها متسقة مع القواعد

والأخلاقيات المنصوص عليها في الشريعة. وعلاوة علىٰ ذلك، رغب ابن القيم في الإفصاح عن مشاعره الروحية الخاصة بطريقة أكثر عاطفية وحساسية.

عالج ابن القيم المصطلحات الصوفية بعدة طرقٍ، مؤكّدًا في الوقت ذاته علىٰ أن آراءه حول الصوفية وتحويلها إلىٰ دينٍ شائعٍ بين الناس لم تختلف كثيرًا عن آراء أستاذه ابن تيمية، فرفض طوائف الأولياء بالكلية باعتبارها مخالفة لصحيح الدين، وصب جامَّ غضبه علىٰ ما اعتبره التبجيل المفرط فيه للأولياء.

وعلىٰ غرار ابن تيمية، دافع ابن القيم عن الأيديولوجية التي ترفض وتمج كل صور الشرك. وفي محاولته تقويض المقدمات الفكرية التي تؤدي إلىٰ الشرك، حاول الرجل تحديد أنواع مختلفة من الطوائف الوثنية المشركة.

❑ **فعلىٰ سبيل المثال:** خصص الرجل كتابًا بكامله تحت عنوان: «إغاثة اللهفان من مكائد الشيطان»، للحديث عن جميع الأيديولوجيات والعقائد التي تشجع - بوعي أو بدون وعي - علىٰ الشرك؛ حيث يبين ابن القيم في طيات هذا الكتاب أن الإيمان بالمعتقدات الشيطانية هو ما يميز جميع الطوائف التي تحيد عن صحيح الإسلام، وهي الآلية التي يمكن تفسيرها علىٰ أنها مؤامرة ومكيدة شيطانية.

فالشيطان - كما يرىٰ ابن القيم - يستغل جهل الناس، ويحاول أن يغوي العباد عن الطريق المستقيم المؤدي لله سبحانه وتعالىٰ. وهو في سبيل وصوله لغايته، يعتمد علىٰ استراتيجيات مختلفةٍ؛ فأحيانًا يلوّث أفكار ومعتقدات الطائفة التي تسير علىٰ القسطاس المستقيم بأخرىٰ خاطئة، أو يقدم

لهم طقوسًا معينة تستهوي العامة والمتعلمين، علىٰ السواء. فالشيطان يفسد الطقوس والشعائر الدينية التي فرضها الله، ويستبدلها بممارسات أخرىٰ تبدو أكثر جاذبية وتريح العقل والسمع والبصر.

أما أهل العلم، فإنه (أي: الشيطان) يغويهم مِنْ خلال العقائد التي تتسم بالتحدي الفكري (الفلسفة، الكلام، المبدأ الصوفي القائل بالاتحاد والحلول والمعبر عنه في مفهوم وحدة الوجود وغيره). وهناك طوائف أخرىٰ يكون فيها الارتباط بالشيطان أكثر وضوحًا، في حين أن هناك بعض الطوائف التي يصعب فيها إدراك هذه العَلاقة.

❑ **والحق**: أن ابن قيم الجوزية قد صور تاريخ الطوائف الشركية علىٰ أنه عملية تم خلالها تحريف المفاهيم الأصلية النقية للدين، وهو ما أدىٰ بدوره إلىٰ إيجاد دين جديد بالكلية أو عبادة آلهة جديدة. ويرىٰ ابن القيم أن الصوفية تنتمي إلىٰ هذه الطائفة.

يعتبر كتاب «مدارج السالكين» - عمومًا - العمل الأكثر أهمية فيما يتعلق بالصوفية والروحية لابن القيم، وهو ليس إلا ثمة تعليق علىٰ كتاب «منازل السائرين» الذي وضعه أبو إسماعيل الأنصاري الهروي الصوفي الحنبلي (ت ٤٢١/ ١٠٨٩)، وهو العمل الذي له تأثير كبير علىٰ تطوير الفكر الصوفي، ومِنْ ثَمَّ امتدحه البعض باعتباره إسهامًا قيمًا في تطوير وترقية المصطلحات المستخدمة في المنهج الصوفي.

ويحتوي كتاب «منازل السائرين» علىٰ مائة مصطلحٍ جوهري تستخدم في المعتقد الصوفي والروحية بصفةٍ عامةٍ (لقائمة حول هذه المنازل، انظر الملحق).

ويمكن وصف هذا الكتاب علىٰ أنه عبارة عن محطات أو حالات روحية، أو ما يُسمَّىٰ بمواقف علىٰ الطريق. يقسم الأنصاري الصفاتِ المنصوصَ عليها في المنازل إلىٰ ثلاثة أجزاء تسير مِنَ الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ في التصنيف فيما يخص كل شخصٍ من عموم المؤمنين، فهناك الخاصة وخاصة الخاصة.

وهناك من الصفات المنصوص عليها في المنازل ما تتشارك فيه المجموعات الثلاث، في حين أن هناك صفاتٍ أخرىٰ لا يمكن تطبيقها إلا علىٰ مجموعةٍ واحدةٍ بعينها. ويمكن أن ترتقىٰ المجموعات ذات الصفات الدنيا لتصل في النهاية إلىٰ مرحلة الكمال بواحدة من هذه الصفات المائة.

❑ **والحق**: أن تعليق ابن القيم علىٰ كتاب «منازل السائرين» ليبين لنا الأفكار الروحية للرجل، فضلًا عن أهميته القائمة علىٰ الأسباب التالية:

ففي البداية يجب أن نشير إلىٰ مماثلة أفكار ابن القيم لأفكار مؤلف «منازل السالكين» وما لحق ذلك مِنْ نأيه بنفسه عنه؛ فالرجل قد عبر عن إعجابه بالشيخ الهروي في مناسبات عديدة (والتي ترجع إلىٰ ذم الأخير (الهروي) للمذهب الأشعري في كتابه «ذم الكلام»)، بَيْدَ أنه قد وجه إليه سهام النقد بسبب الفقرات التي أوردها في «منازل السائرين»، والتي يرىٰ ابن القيم أنه قد كتبها بلغةٍ يكتنفها الغموض، والتي لا يمكن للقارئ غير المتمرس فهمها، فضلًا عن أنها تضل الخِرِّيت.

❑ **والحق**: أن الغموض الذي اكتنف بعض تعريفات المصطلحات التي استخدمها الأنصاري، قد أفسحت المجال للتفسيرات الوحدوية، وهو ما جعل ابن القيم يذهب إلىٰ القول بأن الشك يساوره حول أن الهروي قد وضع

الكتاب علىٰ هذا النحو عمدًا، ما جعله يشك في الاستقامة الفكرية للرجل.

وقد فَنَّد ابن القيم في طيات كتابه «مدارج السالكين» علىٰ نحو منتظمٍ أجزاء مِنْ تعليق الكاتب الوحدوي عفيف الدين التلمساني (ت ٦٩٠/ ١٢٩٠) حول «منازل السائرين».

وتورد الأبحاث الحديثة أن هذه الشخصية المثيرة للاهتمام (أي: عفيف الدين) علىٰ أنه مِنْ بين الصوفية الذين نقلوا تعاليم ابن عربي، بيد أن ابن تيمية يرىٰ أن مذهب الرجل ضارب في جذوره في التصوف أكثر من ابن عربي؛ إذ إن أفكاره - كما يرىٰ ابن تيمية - تتسق والأفكار الصوفية لابن سبعين (ت ٦٩٩/١٢٦٩).

ويظهر التعليق الذي أورده التلمساني علىٰ «منازل السائرين» إيمانًا قويًّا بوَحْدة الوجود علىٰ جانب التلمساني. ومما يلفت الانتباه أن التلمساني لم يُخْفِ أفكاره في هذا الصدد، وهي الأفكار التي لم يقبلها علماء الشريعة، فضلًا عن أنها كانت تناقض المعتقد الصوفي الصحيح. وغالبًا ما يشير التلمساني في طيات الكتاب إلىٰ الصوفي المثير للارتياب النفري (ت ٣٦٦/ ٩٧٧)، ولا سيما مؤلفه كتاب «المواقف». أخذ كتاب «المواقف» شكل الحوار مع الله، كما أن مطالعه لا يجد بالكاد أي استشهادٍ بآيات القرآن، ناهيك عن أن المؤلف (التلمساني) قد قدم النص وكأنه نوع من التنزلات الإلهية، وليس وحيًا منزلًا، وهو الأمر الذي أبقي عليه لمن بلغ المرتبة العليا في التصوف. وقد أظهر التلمساني بطريقةٍ ما في طيات هذا العمل أنه قد أُوحي إليه.

❑ **والحق**: أن التلمساني قد نظر إلىٰ كتاب «المواقف» وكتاب «منازل

السائرين» علىٰ أنهما نصوصٌ موحاة جزئيًّا، فضلًا عن أنهما يقدمان معلومات تربوية لكيفية تعليم المريد علىٰ يد شيخه، حتىٰ إنه قد أوجد من تعليقاته علىٰ الكتابين مؤلفًا يخالف بالكلية ما كتبه ابن القيم في هذا الصدد، علىٰ الرُّغم مِنْ أن الأخير (ابن القيم) قد نسخ بحرية أجزاء من تعليق التلمساني، والتي اعتبرها غير مبرأة من العيب.

وفي تعليقاته علىٰ الفصول التي جاءت لتدعم الفكر الوحدوي، قاوم ابن القيم أركان هذا المعتقد ومبادئه، كما أشار إلىٰ الصيغ التي يجب الحذر منها والتي أفسحت المجال لأمثال التلمساني أن يسيئوا استخدامها لأهوائهم الخاصة.

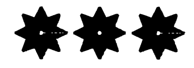
وفي الإطار ذاته، وجه ابن القيم سهام نقده إلىٰ الأفكار الصوفية الأكثر تقليدية، واستخدام المتصوفة لمصطلحاتٍ معينةٍ لا تمت للتعاليم الإسلامية بعظيم صلة، مِنْ وجهة نظر ابن القيم. ومن الواضح أن ابن القيم قد رفض أي زعم - وإن صغر - حول وَحْدة الوجود، بالإضافة إلىٰ رفضه إلىٰ القول بالاتحاد الجزئي أو الكلي مع الله (وهو النوع الثاني من الوحدوية، والذي يزعم وجود اتحاد كامل للجوهر مع المصدر الإلهي).

وأما فيما يتعلق بحالة الاتحاد القائمة علىٰ التدبر والتفكر، والتي يخضع الصوفي فيها إلىٰ فقدان الإدراك الحسي في مكاشفته لحالة الوجد، فيبدو أن ابن القيم قد انتابه شيء من التردد؛ إذ بدا الرجل في الكثير من فقرات «مدارج السالكين» وكأنه قد اتخذ موقفا لينًا فيما يتعلق بظاهرة حالات الوجد، كما أنه قد عزا فقدان الوعي في حالة الحس الروحي إلىٰ عدم بلوغ روح العبد مرتبة الكمال في اللحظات التي تعتريه فيها الحقيقة الإلهية، أو عندما تعتريه الحال

الروحية.

وفيما يتعلق بالأحوال، فالحق أن ابن القيم لا ينكر إمكانية حدوثها، ولكنه في الغالب الأعم يسير علىٰ خطا ابن تيمية، في أن غالب هذه الأحوال ليس حقيقيًّا، بل إنها من نتاج الشيطان أو العقل المضطرب للمتصوفة الذين جردوا أنفسهم مِنْ جميع الوسائل الإلهية التي تدعم وجود حياة متزنة؛ بيد أن الأمر اللافت للانتباه هو: أن ابن القيم لم يعد كلًّا مِنْ فقدان الوعي والوجد مِنْ بين مميزات صفوة المتصوفة، أو علىٰ أنها دلائل علىٰ حالة خاصة لهم، بل إنه - فضلًا عن ذلك - قد ذهب إلىٰ أنها إشارات إلىٰ ضعفهم وعدم بلوغ أرواحهم مرتبة الكمال.

وفيما يتعلق بالشطحات التي يطلقها المتصوفة، فقد نظر إليها كلٌّ من ابن تيمية وابن القيم من نفس المنظور، بمعنىٰ أنه إذا قال المتصوف عباراتٍ دينية غريبة خلال الحالة الروحية التي تعتريه، فإن كلا الشيخين قد ذهبا إلىٰ التجاوز عنها فقط؛ إذا ما انسلخ منها المرء بعد استعادته لحواسه.





١ـ منهج ابن قيم الجوزية في التعامل مع المصطلحات الصوفية

نستطيع أن نميز العناصر التالية في معالجة ابن القيم للمصطلحات الصوفية:

١/١ـ نسبية الطريق إلى الله

بادئ ذي بدء، جابه ابن القيم التصنيف التقليدي للمصطلحات الصوفية والذي يضعه المتصوفة في مسارٍ تفصيلي مخطط له بعناية كي يخدم كمرشد للترقي الروحي طوال المرحلة التي تسمىٰ: بالمواقف أو الأحوال في الطريق علىٰ الله.

اعترض ابن القيم علىٰ مبدأ الحقيقة المطلقة الذي عوملت به المواقف والمحطات في كتب التصوف، إذ يرىٰ (ابن القيم) أن الصفات الخُلقية والدينية التي تترجم في المواقف من الممكن ألا ينظر إليها من منظور جامد، بحيث يفضي التقدم علىٰ الطريق بالسائر إلىٰ مواقف متتابعةٍ تجعله أقرب إلىٰ نيل مراده.

وتُظهر كتابات ابن القيم علىٰ المصطلحات الصوفية أن هناك قطعًا إمكانية لوقوع الترقي في روحانية المريد، بَيْدَ أن هذا الترقي لا يعني انتفاء وانتقاض المواقف التي كاشفها المريد بوصوله إلىٰ غيرها من المواقف الأعلىٰ في الدرجة، فالصفات التي اكتسبها المريد في رحلته تبقىٰ ملازمة له، كما أشار

ابن القيم. فعلىٰ سبيل المثال، يقف الحب الإلهي متربعًا علىٰ قمة المنازل في موقعٍ أعلىٰ من الخوف والرجاء، ولكن هذا لا يعني أنه قد استبدل بالأخيرتين، كما تشير إلىٰ ذلك التفسيرات الوحدوية.

٢/١ـ تكييف المصطلحات الصوفية

واحدة من الصفات المتكررة التي تميز التعريفات التي يقدمها ابن القيم للمصطلحات الصوفية هو أنه يحرم بوضوحٍ جميع العناصر التي تحمل أية حس صوفي قوي في كتابات المتصوفة. وعلىٰ غرار ابن تيمية، يعمم ابن قيم الجوزية المصطلحات التي تدل علىٰ معان معينة للمتصوفة، بل ويجردها من مدلولاتها الباطنية. وعلاوة علىٰ ذلك، انتقىٰ ابن القيم المصطلحات والكلمات التي وردت في القرآن وأولاها أهمية أكثر من بعض الكلمات التي لم يستخدمها القرآن والتي أوردها المتصوفة في كتبهم.

وفي محاولته فعل هذا الأمر، استرجع ابن القيم معاني هذه الكلمات في السياق القرآني.

❑ **فعلىٰ سبيل المثال،** نجده عندما يناقش «مصطلح المعرفة» - وهي الكلمة التي عادة ما تترجم إلىٰ المعرفة الباطنية - يحاول أن يقدم معنىٰ مصطلح العارف بطريقةٍ لا تمت بصلة للفهم الصوفي التقليدي، إذ يوضح أن العارف هو: الشخص الذي يعرف الله وصفاته وأفعاله، وَمِنْ ثَمَّ يتوجه بجميع أفعاله عن يقين تام لله - سبحانه وتعالىٰ، وإذا ما نجح العابد في هذا المجال، فإنه يفقد الأوصاف المذمومة ويصبح صابرًا في عبادته لربه، حتىٰ وإن تنزلت

به الرزايا والابتلاءات، كما أنه يتوجه بدعائه لربه فقط ولا تَفْسَد نواياه بالآراء السقيمة للرجال الذين تقودهم حالاتهم الروحية وحالات الوجد.

ومثل هذه الشخص فقط هو الذي يستحق أن يطلق عليه لقب عارف، من منظور ابن القيم، علىٰ الرغم من أن الكثيرين من المتصوفة يحصلون علىٰ هذه الألقاب بالتبعية والتقليد. وهناك عنصر آخر من الأهمية بمكان لابن القيم حين يستخدم هذه الكلمة (العارف)، وهي المباينة بين الله والإنسان، فالعارف مدرك تمام الإدراك لوجود الله تعالىٰ الذي لا يشبه وجود البشر.

٣/١ ـ نقد ابن القيم لوجهاء الصوفية وساداتهم

عارض ابن قيم الجوزية المتصوفة الذين زعموا أنهم قد حازوا المعرفة ببواطن الأمور، مما جعلهم يدَّعون أنهم في مرتبة أعلىٰ من مرتبة العلماء وغيرهم من أفراد الأمة الإسلامية. وعلىٰ غرار ابن تيمية، لم يرفض ابن القيم إمكانية أن الله - عز وجل - قد يعطي معرفة خاصة عن بعض الأمور لبعض الرجال دون غيرهم، ولكنه (أي ابن القيم) في الوقت ذاته يرىٰ أنه من النادر أن يُعطىٰ شخص مزايا أكثر من غيره.

ويرىٰ ابن القيم أن المعرفة ببواطن الأمور قد توهب أيضًا لغير المسلمين، كما أشار إلىٰ حقيقة أن مظاهر المعرفة الاستثنائية ببعض الأمور قَلَّما وقعت في القرون الإسلامية الأولىٰ، بسبب اليقين وحالة الثبات التي تحلىٰ بهما المسلمون الأُوَل.

وعلىٰ المستوىٰ المفاهيمي التنظيري، تقسم كتب المتصوفة المؤمنين

إلىٰ مجموعات ثلاثة، هي: العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة. ففيما يتعلق بالمؤلفين الذين يقدمون تفسيرات وحدوية للترقي الصوفي، فإن الترقي الروحي لسادة المتصوفة عندهم يؤدي إلىٰ حالة الفناء الوجودي، بينما يكون الهدف الأسمىٰ للسواد الأعظم من المتصوفة من وراء رحلاتهم الصوفية هو التأمل والتدبر الصوفي في الله.

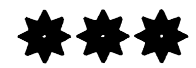
وفي كتابه «طريق الهجرتين»، رفض ابن قيم الجوزية هذا الشعور الصفوي بالاستثناء السائد بين المتصوفة ، حيث ناقش عددًا من العلل التي تعتري بعضًا من المنازل والمقامات التي قدمها الأنصاري، بَيْدَ أنه في الوقت ذاته قد قلل من أهمية الأفكار التي ساقها الصوفي الأندلسي ابن العريف (ت ٥٣٦/ ١١٤١) والذي علق علىٰ عيوب بعض منازل الطريق الروحي التي أوردها الأنصاري.

حدد الأنصاري عددًا من المنازل المعيبة، والتي لا يمكن - حسب زعمه - أن تطبق علىٰ الخاصة، وهي: الإرادة والزهد والتوكل والصبر والحزن والخوف والرجاء والشكر والمحبة والشوق.

ومن جانبه ذهب ابن العريف إلىٰ أن «كتب المتصوفة» و«كتاب منازل السائرين» للأنصاري قد كُتِبوا لجماهير مختلفة من القراء، والذين ينتقون من هذه الكتب المعلومات التي تخصهم. وَمِنْ ثَمَّ قرر ابن العريف أن يؤلف «محاسن المجالس»؛ كي يعالج احتياجات السائر المتقدم علىٰ الطريق الروحي.

وحسبما يرىٰ ابن العريف ، فإن أي موقف أو حالة لا تقدم الحب والاتحاد

غير جديرة بالالتفات لها؛ وَمِنْ ثَمَّ عقد عزمه علىٰ أن يكرس كل اهتمامه، بدلا من ذلك، للحديث عن الخواص، وأوضح أن هذه العلل لا يمكن أن تكون غير ذات جدوىٰ لنفس الخواص. وقد أقر ابن القيم مصطلح الحزن فقط من بين كل هذه المصطلحات باعتباره لا يصلح حقًّا لتحقيق المراد الديني، معتمدًا في رأيه هذا علىٰ الآيات القرآنية التي توجه الناس ألا يحزنوا. أما بقية المصطلحات، فإنها ضرورية، بل وتصبح أكثر أهمية عندما يتغلغل الإيمان في سويداء القلب.





٢ـ مناقشة ابن قيم الجوزية للخوف والرجاء

ينتمي كلٌّ من الخوف والرجاء إلىٰ هذه المقامات التي وصل إليها بعض المتصوفة، ومع ذلك فقد أوردهما صاحب «منازل السائرين» باعتبارهما مقامات معيبة لا تناسب الخواص. وفي العرف الاصطلاحي الصوفي، فإن كُلًّا من هذين المصطلحين وإن كانا علىٰ طرفي النقيض من بعضهما البعض إلا أنهما متكاملان، مثل غيرهما من الأزواج التي يكثر استخدامها في عرف التصوف، وعلىٰ وجه الخصوص في كتاب «منازل السائرين» مثل (الفناء-الوجود، القبض-البسط، الاتحاد-الانفصال). وقد بسطت كتب التصوف صفحاتها لمناقشة الأوجه والمظاهر المختلفة لكلٍّ من الخوف والرجاء.

وقد أورد العالم المعجمي محمد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦/ ١٤١٣) تعريف الخوف، من المنظور اللغوي، علىٰ أنه: توقع حلول مكروه أو فوات محبوب. والحق أن هذا الوجه موجود أيضًا في الحب الديني.

وقد عبر أبو القاسم القشيري (ت ٤٦٥/ ١٠٧٢) عن الخوف بقوله: «معنىٰ متعلقه في المستقبل، لأنه إنما يخاف أن يحل به مكروه، أو يفوته محبوب»، فالصورة الأولية للخوف من الله تشكل فناء المريد من إمكانية أن ينزل به عقاب الله في الآخرة؛ وعلىٰ الجانب الآخر، يخشىٰ أيضًا أن يمنع من دخول الجنة.

وعلىٰ النقيض من الخوف، يعرف القشيري الرجاء علىٰ أنه: تعلق القلب بمحبوبٍ سيحصل في المستقبل؛ فالرجاء يعزز من قوة قلب المؤمن ويكفل

له الرياضة المستقلة التي تحميه عن الالتفات للشهوات، كما أنه يشكل باعثًا مهمًّا لاستقصاء الحمية في العبادة، لأنه لما ترجَّىٰ حسن المجازاة خفَّ عليه مخالفة الكسل، كالطفل الذي يوعد بالحلوىٰ إن هو حفظ تلقينه.

والرجاء، من هذا المنظور، يخفف من عبء الفرائض الدينية علىٰ المريد. وهناك وجه آخر للرجاء يمكن ترجمته في الرغبة في دخول الجنة، وأن يكون المريد من بين سكانها، كما أن رجاء التمتع بالحور العين في الجنة يقي السالك من مصائد الشيطان، إذ تمتلئ نفسه بالمتعة والرضا متىٰ تفكر في الثواب الذي سيتلقاه في نهاية رحلته.

فالعابد المعروف بأعماله الصالحة يعيش برجاء أن يقبل الله أعماله، في حين يرجو المذنب أن يغفر له سيئ أعماله. ومن جانبه، يرىٰ القشيري أنه من الأفضل للمذنب أن يسلي نفسه بالخوف من الله، وليس الرجاء فيه.

ويصنف بعض المتصوفة هذا الشعور أحيانًا علىٰ أنه حالة روحية لا تمتُّ بصلة للمقامات. وفي هذا الإطار، نجد أبا النصر السراج (ت ٣٧٨/ ٩٨٨)، علىٰ سبيل المثال، يصنف الخوف علىٰ أنه حالة روحية، إذ يقول: إن حال القرب من الله يقتضي حالين: فمنهم من يغلب علىٰ قلبه الخوف...، ومنهم من يغلب علىٰ قلبه المحبة، وذلك علىٰ حسب ما قسم الله للقلوب من التصديق...؛ فإن شاهد قلبه في قربه من سيده عظمته وهيبته وقدرته فيؤديه ذلك إلىٰ الخوف؛ وإن شاهد قلبه في قربه لطف سيده وقديم عطفه وإحسانه له ومحبته أداه ذلك إلىٰ المحبة.

وقد يظهر الخوف نفسه علىٰ أنه مرض بدني عند توصيف حال العابد،

وعن هذا يقول الصوفي اليمني عبد الله بن أسعد اليافعي (ت ٧٦٨/ ١٣٦٧): إن الخوف ينبع من الكبد، فهو شعور يصيب الكبد ويحرقه - والكبد هو ذلك العضو الذي ذهب جالينوس خلال تشريحه لجسد الإنسان أنه أصل العروق. وفي معرض مناقشته للخوف في كتابه «قوت القلوب»، ذهب أبو طالب المكي (ت ٤٣٧/ ١٠٤٥) إلىٰ أن للخوف سبع مفائض تفيض إليها من القلب، فإلىٰ أي مفيض فاض من القلب إليه أتلف صاحبه به إلا ما يستثنيه. قد يفيض الخوف من القلب إلىٰ المرارة وهي أرق صفات الأدمة، وهي باطن البشرة فيحرقها فيقتل العبد، وهؤلاء هم الذين يموتون من الغشي والصعق وبدواة الوجه، وهم - كما ذهب المكي - ضعاف العمال.

وقد يطير الخوف من القلب إلىٰ الدماغ فيحرق العقل فيتيه العبد فيذهب الحال ويسقط المقام. وقد يحل الخوف السحر وهو الرئة فينقبها فيذهب الأكل والشرب حتىٰ يسلّ الجسم وينشف الدم، وهذا لأهل الجوع والطي والاصفرار.

وقد يسكن الخوف الكبد، فيورث الكمد اللازم، والحزن الدائم ويحدث الفكر الطويل والسهر الذاهب، وفي هذا المقام يذهب النوم ويدوخ السهر. ويرىٰ المالكي أن هذا الأخير هو أفضلها جميعًا؛ لأن فيه العلم والمشاهدة وهو من خوف العاملين. وقد يقدح الخوف أيضًا في الفرائص، ومن هذا الخوف يكون الاضطراب والارتعاش واختلاف حركة الجزء الأعلىٰ من الجسد، وهو (أي الخوف) في هذه الحالة يؤثر علىٰ العقل، فيضطرب لضعفه الجسم فلا يتمكّن العبد من القرار لضعف صفته. وقد يفيض الخوف من القلب إلىٰ النفس فيحرق الشهوات ويمحو العادات ويخمد الطبع، وهذا النوع هو الذي

قال عنه أبو طالب المكي: إنه الذي يرغب فيه أكابر المتصوفة، إذ هو خوف الأنبياء والصديقين والشهداء.

٢/ ١ـ الهيبة

أورد القرآن مصطلح الخوف باعتباره شعورًا تحمل معناه تسع كلماتٍ هي: الخوف، والخشية، والرهاب - أو الرعب - والورع والتقوىٰ، ... إلخ. ومع ذلك، فالخوف هو: العاطفة الغالبة التي تتبعها كل هذه الأنواع. ويفضل المتصوفة من جانبهم مصطلح الخشية علىٰ الرعب، وهو ما عزا بالقشيري أن يصرح أن المتصوفة لا يكابدون الرعب أو الرهاب.

وبطريقة أخرىٰ، ذهب الكثيرون من الذين يقولون بوحدة الوجود إلىٰ أن خواص الخواص لا يعرفون الخوف؛ إذ ينقلب الشعور الذي كان في مبتدئه الخوف في حقهم إلىٰ الهيبة.

وقد بين القشيري أن صاحب الرهبة يلتجئ إلىٰ الهرب إذا خاف، وصاب الخشية يلتجئ إلىٰ الرب -سبحانه وتعالىٰ- حتىٰ إنه (أي القشيري) قد شبه الخوف بالشمعة التي تنير القلب، وتمكن العبد من التمييز بين الحق والشر. وصاحب الهيبة سوف يتألم ويحاول الهروب، بينما صاحب الخشية قد كبحه لجام العلم فقام بحق الشرع.

وقد ذهب المتصوفة إلىٰ أن كُلًّا من الخوف والرجاء ليس إلا مقامين يحتاجان إلىٰ ترقية أعظم شأنًا في المنازل والأحوال. والخطوة الأولىٰ في هذا الصدد هو أن يتحول كل من الخوف والرجاء إلىٰ القبض والبسط. ويقال: إن

كبار المتصوفة قد وصلوا إلىٰ مقامي الهيبة والأنس. ويسري الترقي الروحي لهذا الأنموذج علىٰ النسق التالي:

الخوف ←—— قبض ←—— هيبة

رجاء ←—— بسط ←—— أنس

❑ تعتبر الهيبة أكثر أشكال الخوف كرامة، إِذْ تُظهرها كتب المتصوفة علىٰ أنها بقية أسمىٰ الصفات التي يفرضها الخوف، فضلًا عن أنها تتضمن معنىٰ الحياء والخضوع لله - عز وجل - وهما الصفتان اللتان ترتقيان بالخوف إلىٰ المنزلة الأسمىٰ. أما الهيبة، فلا يعتريها الأوجه السلبية التي تتعلق بالخوف. وفي هذا السياق، يمكن القول: إن الخوف لا يمكن أن يستمر في ترقٍ روحي، إذ إنه يستبدل في نهاية المطاف بالأمن. أما الهيبة، فإنها - كما يرىٰ المتصوفة - شعور أكثر نبلًا إلىٰ حد ما من الخوف، إذ إنه يحيا حتىٰ بعد الموت في الآخرة.

ومن جانبه، يرىٰ ابن قيم الجوزية أن كُلًّا من الخوف والخشية والهيبة يمكن أن يجتمعوا مع بعضهم البعض، بَيْدَ أنه قد أبدىٰ دهشته واستغرابه من تقليل أهمية الخوف - ذلكم الشعور الذي عاينه الأنبياء والملائكة - وجعله قصرًا علىٰ عوام الناس واستبداله بصفة الهيبة - وهي الكلمة التي لم يأت ذكرها في القرآن ولو مرة واحدةً.

❑ **والحق:** أن ابن القيم لم ينكر فضيلة الهيبة ولكنه اعترض علىٰ أن يسبق مقام آخر في الفضل.

وقد فضل ابن القيم - انطلاقًا من حرصه - علىٰ أن يبقىٰ في دائرة

«المصطلحات القرآنية» - أن يستبدل مصطلح الهيبة بالإجلال - وهي الكلمة التي تقارب في المعنىٰ كلمة الهيبة والواردة في القرآن.

وأما فيما يتعلق باستمرارية الهيبة مقارنة بكل من الخوف والرجاء، فقد ذهب ابن القيم إلىٰ أن الخوف يتبدد حقًّا في الجنة، بينما تبقىٰ الهيبة، ولكنه في الوقت ذاته قد أبدىٰ اعتراضه أن يقلل هذا الأمر من أهمية المقام (مقام الخوف)، إذ هناك أيضًا العديد من الفضائل العليا ذات الأهمية للعقيدة الإسلامية، والتي تتبدد أيضًا في الآخرة، وضرب مثلًا علىٰ ذلك بالجهاد الذي وصفه بأنه أسمىٰ الواجبات الدينية في الإسلام، ولكنه مع ذلك يتوقف في الآخرة.

أما فيما يتعلق بالخوف باعتباره مكملًا للرجاء ومتممًا له، تقضي الخطة الصوفية العليا أن يتواجد الرجاء مع أرباب الرياضات انطلاقًا من رغبتهم اكتساب معرفة أوسع والوصول إلىٰ درجة أعلىٰ من التقوىٰ، إذ يتوق هؤلاء الأرباب إلىٰ التخلي عن العادات المادية للجسد، وهو الأمر الضروري للوصول إلىٰ لحظة روحية نقية وصلة مطهرة.

وفي محاولتهم فعل ذلك، يرجو هؤلاء السادة أن يعرفوا معنىٰ الشريعة المنزلة بتمامها، وأن يمنعوا أنفسهم فيَ الوقت ذاته من أدنىٰ إشارة من فضولٍ قد تجلب لهم أي نوع من اللذة.

أما بالنسبة للتلمساني، فإن الأمر يتضمن تطهير القلب من أجل تنشيط الفتح علىٰ الانخراط في لحظة تدبر؛ في حين يربط ابن القيم الرجاء بالرغبة في فهم الخطة الإلهية وراء فرض الشريعة الإلهية.

٢/٢ـ الخوف والرجاء والمكاشفة

يعتبر الكثيرون من المتصوفة أن الخوف ليس إلا شعورًا يمت بصلةٍ إلىٰ ورع العوام وتقواهم، في حين يأخذ مفهوم كل من الخوف والرجاء منحىٰ آخر فيما يتعلق بطبقة الخواص التي تعلو طبقة العوام في الرتبة، وطبقة خواص الخواص التي تعلو الأخيرة ذاتها. ويرىٰ ابن العريف، من جانبه، أن الخوف هو غياب اليقين. ومِنْ ثَمَّ، فهو في تقييمه ونظره مقام من مقامات العوام، كما أن الخواص لا يعاينون شيئا من الخوف بسبب يقينهم في رغبتهم في المكاشفة.

وعليه، يشير ابن العريف أن الشخص المنغمس في المكاشفة يتخطىٰ مقام الخوف ليدخل إلىٰ سعة الأنس، إذ تجلب المكاشفة الأنس، بينما يؤدي الخوف في أفضل حالاته إلىٰ القبض - وهو أحد المقامات الأخرىٰ الواردة في «منازل السائرين».

وفي الوقت الذي ذهب فيه أمثال ابن العريف وغيره من المتصوفة، ولا سيما هؤلاء الذين يقولون بوحدة الوجود إلىٰ أن الخوف من المقامات التي يعتريها النقص، نجد ابن قيم الجوزية يمتدحه باعتباره واحدًا من أهم صفات العبادة، وهو بهذا يرفض رأي ابن العريف حول هذا المصطلح.

فالخوف - بالنسبة لابن القيم - أحد الأركان التي تؤسس عليها مقامات السائر علىٰ الطريق إلىٰ الله، فكلما ربا العبد في التقوىٰ والورع، كلما ربا خوفه ورجاؤه ومحبته لله. ومِنْ ثَمَّ، فإن الخوف - من منظور ابن القيم ومن خلال

مطالعاته لكتاب «منازل السائرين» -هو أسمىٰ المقامات في الطريق إلىٰ الله.

وعلاوة علىٰ ذلك، يرىٰ ابن القيم أن خوف ما يسمىٰ بالخواص يجب أن يكون أكثر من خوف غيرهم، إذ إن حاجتهم إلىٰ الخوف أكثر من حاجة غيرهم إليه، وهو بذلك يخالف رأي ابن العريف وما ذهب إليه المتصوفة الوحدويون.

وفي نهاية المطاف، فإن كُلًّا من الخوف والرجاء ليس إلا ثمة مشاعر تنبع من معرفة المريد التامة بالقصاص الإلهي من حيث الوعد والوعيد؛ فهو بذلك أحد العناصر التي تساعد الشخص الورع علىٰ الوصول إلىٰ حياة تكسوها تقوىٰ الله والخوف منه، كما أنه يجب عليه أيضًا أن يخاف من عدم قبول توبته.

والحق أن الخوف هو أحد أضلاع المثلث الذي يتممه كلٌّ من الرجاء والمحبة. ويرىٰ ابن القيم أن كُلًّا من الخوف والرجاء يرتبطان بأعمال المتقين، في حين ترتبط المحبة بجوهر الله وصفاته، وهذا هو السبب الذي يؤدي إلىٰ تبدد كُلٍّ من الخوف والرجاء في الآخرة، بينما تظل المحبة قائمة.

وعلىٰ الصعيد الآخر، كشف الكُتَّاب التقليديون من المتصوفة بعض الملاحظات الإيجابية عن الخوف، إذ ذهب السهروردي إلىٰ أن الخوف هو أحد المقامات التي أكد عليها عدد كبير من آيات القرآن والحديث الشريف، في حين ذهب القشيري إلىٰ أن الخوف يعصم الأخلاق والسلوك القويم.

أما القاشاني، فقد ذهب إلىٰ أن الخوف يتضمن تطهير القلب من أجل تمكينه علىٰ أن ينشط علىٰ الانخراط في لحظات المكاشفة. ويعترف القشيري

أن بعض المتصوفة يفضل الرجاء علىٰ الخوف، بينما يرىٰ آخرون أن كُلًّا من المقامين يترقيان إلىٰ حالات مؤقتة من المكاشفة.

ومرة أخرىٰ يرىٰ ابن العريف وجوب غياب الخوف في حالة المكاشفة، إذ إنه يعيق عملية الاتحاد الكامل مع الله، ثم يستشهد علىٰ ذلك بحكاية المضروب الذي ضرب مائة سوطًا فلم يتألم لأجل نظر محبوبه إليه، ثم ضرب سوطا فصاح لما توارىٰ عنه محبوبه، ذلك أن إدراكه أن الله ينظر إليه قد جعله يغض الطرف عن المحنة ويقف في مواجهة البلاء بلا خوفٍ.

ومن جانبه، أبدىٰ ابن القيم امتعاضه من هذا الشرح الذي أورده ابن العريف لمفهوم الورع، مما جعله يصرح بأن ابن العريف يؤمن أن ألم المريد يتحول إلىٰ لذة حال غياب الخوف، وهو ما يعني أن كلًّا من الوعد والوعيد يمكن استخدامهما مكان بعضهما البعض، وهو ما يؤيده قول ابن العريف أن كبار المتصوفة يستبدلون الوعد بالوعيد، بل إنهم يفضلون العقاب علىٰ الثواب، ومِنْ ثَمَّ نجدهم ينغمسون في الألم الحسي انطلاقًا من معتقدهم الصوفي أن الخير كل الخير فيما أنزله الله تعالىٰ لعباده. وقد رفض ابن القيم هذا الرأي وذهب إلىٰ أنه من رعونات النفس ومن الشطحات التي يجب إنكارها!

وقد حذر ابن القيم من أن مثل هذا القول في حالة سُكْر العقل يعد إنكارًا لوعيد الله والوصف الذي أورده الله له في القرآن باعتباره محنة عظيمة، بل إنه (أي ابن القيم) قد صاح قائلا: «فليحط الله هؤلاء المجانين بألمٍ يجعلهم يصرخون ويتوسلون الرحمة، وحينئذ سيكتشفون غباء مزاعمهم».

وقد شك ابن القيم في أن مثل هذه الأفكار الباطنية قد روجتها كلٌّ من

الجبرية والحتمية اللذان سادا بين بعض المتصوفة الذين ذهبوا إلىٰ أن كل ما يأتي من عند الله هو الخير.

وقد بين ابن القيم موقفه من الجبرية في العديد من فقرات كتابه «مدارج السالكين»، حيث أشار إلىٰ أن المتصوفة القائلين بوحدة الوجود والذين يؤمنون بوجوب تساوي جميع الأعمال البشرية بدعوىٰ أنه مِنْ خلق الله قد وقعوا في خطأ عدم التفرقة بين إرادة الله المبدعة، وإرادته سبحانه الملزمة.

وفي الإطار ذاته، أدرك ابن القيم وجود السمات المميزة في مذهب القدرية الصوفي في المذهب الجبري، مما جعله يحذر عن العدمية الناجمة من وراء ذلك، وانتفاء الفروض والواجبات الدينية.

وقد ذهب ابن القيم إلىٰ أن هذه العبارات وأمثالها ترقىٰ إلىٰ الإلحاد، حتىٰ وإن تكلم المتصوف عن الرزايا والآلام التي يعانيها في هذه الدنيا، فهو - كما يرىٰ ابن القيم - علىٰ المستوىٰ نفسه من الخطأ، حيث إن الوعيد ليس أبدًا كالألم الذي يعانيه الإنسان في هذه الدنيا، وهو ما جعل ابن القيم يشير إلىٰ كلمات ابن العريف باعتبارها ضربًا من الهذيان.

وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن ابن القيم لا ينكر إمكانية أن يعاين المرء حالة روحية حال الألم، وهو الأمر الذي يجعله ينسىٰ القلق الذي يسببه هذا الألم، بَيْدَ أن حدوث هذا من نوادر الأمور.

ويفسر ابن القيم هذا الأمر بأن محبة الله قد غلبت علىٰ القلب وتمكنت منه، بيد أنه قد أكد علىٰ أن المرء سيعود في نهاية المطاف إلىٰ حالته الطبيعية وأنه سيشعر بالألم مثل أي شخصٍ آخر.

وقد وافق التلمساني من جانبه علىٰ أن العابد من الممكن أن يحصل علىٰ الكثير من ألم الانفصال، مشيرًا إلىٰ أن الوصال لا يحقق اللذة إلا لذوي الأرواح المادية. ومِنْ ثَمَّ، ينتمي لهذه المجموعة هؤلاء المتصوفة الذين يسعون وراء ألم العقوبة وليس طيب الوصال، وقد عبر القاشاني عن هذا الشعور في الأبيات التالية:

وتعذيبي مع الهجران عندي أحب إِلَيَّ من طيب الوصال

لأني في الوصال عبيد حظي وفي الهجران عبد للموالي

وقد عارض كلٌّ من الوحدويين والمتصوفة مقام الرجاء في الجانب المتعلق بأكابر المتصوفة. وفي كتابه «علل المقامات»، أوضح الأنصاري أن الرجاء هو: توقان النفس لشيء بعيد المنال أو الرغبة في إيجاد مفقود، وهو يعيق الهدف الحقيقي للرحلة الروحية. وحتىٰ في الدرجات العليا، يمثل الرجاء للمريد درجة عظيمة من عدم الكمال.

وقد علق النفري علىٰ كلٍّ من الخوف والرجاء بقوله: «الخوف علامة من يعرف مصيره. والرجاء علامة من يجهله». والحق أن ابن القيم يدرك هذه الحقيقة، كما أنه انتقد الأنصاري في تعليقه علىٰ السطور الأولىٰ من هذا الفصل.

ويختلف الشرح الذي أورده التلمساني بالكلية عن نظيره لابن القيم، فالتلمساني يرىٰ في معرض نظرته للروحانية أن الرجاء أضعف منازل المريد، وهو ما يجعله متفقًا مع ما أورده الأنصاري الهروي حول هذا الشأن، والذي عَرَّف الرجاء علىٰ أنه نوعٌ من الاعتراض علىٰ الله، وهو الأمر الذي أَيَّده

التلمساني الذي ذهب إلىٰ أن رجاء السعادة قد يكون نوعًا من الاعتراض علىٰ الله، فالله -سبحانه وتعالىٰ- كما يرىٰ التلمساني - هو خالق كل شيء، ومن ثم فهو وحده من يقدر علىٰ توجيه خلقه كيفما يشاء، وهو ما يجعل الرجاء نوعًا من الاعتراض علىٰ قضاء الله. وبدلًا من ذلك، يجب علىٰ العبد أن يستسلم لقضاء الله، وأن يجد الرضا فيما قرره سبحانه له.

من جانبه، علق ابن القيم علىٰ هذه الفقرة للهروي علىٰ أنها من الشطحات. وقد عارض مؤلفنا الحنبلي ما ذهب إليه الهروي، حيث اعتبر هذا المقام واحدًا من أهم المقامات، كما أنه يتشارك مع الخوف والمحبة. كما أشار إلىٰ التداخل بين هذه الأوجه الثلاثة.

ومن البديهي أن كل إنسانٍ محب - كما ذهب إلىٰ ذلك ابن القيم - يعلم ما هو الخوف والرجاء؛ وأنه يرجو أن يجد محبوبه، ويخاف أن يتوارىٰ عن ناظريه.

٢/ ٣ـ المكر الإلهي

أَوْلىٰ التلمساني عناية خاصة بالتعريف الذي أورده الأنصاري الهروي للمرتبة الثانية من مراتب الخوف، وهو المقام الذي يحتكره الخواص الذين قضوا وقتًا في المكاشفة؛ ألا وهو المكر الإلهي، ويقصد به المكر الذي أوجده الله - عز وجل - وخلقه ليختبر إخلاص عباده فيما يتعلق بالنوايا والإيمان. والحق أن غالبية كتب المتصوفة لا تخلو من ذكر هذا المصطلح، فهو مبدأ وقاعدة تفرض نفسها بين المتصوفة بطرق متعددة، حتىٰ إنه قد يجب علىٰ كل مؤمن - كما يرىٰ المتصوفة - أن يجعل الخوف من المكر شغله الشاغل، وأن

يخشىٰ اليوم الذي يلقىٰ فيه ربه.

ومن جانبه، وصف أبو طالب المكي الخوف من المكر علىٰ أنه الخشية من خواتيم الأعمال، فالعابد يعيش في خوف من أن تحبط أعماله في نهاية الأمر، أو أن يموت بتوحيدٍ معيب أو كفرٍ بواحٍ ناجمٍ عن إيمان غير تام أصابته العلل علىٰ مر الزمان؛ سواء أكانت نوعًا من الهرطقة أم البدع التي تحيل إيمان المرء من الله إلىٰ غيره، بدون حتىٰ أن يدرك المرء ذلك.

وفي هذا الإطار، فإن مفهوم المكر الإلهي يفسح المجال أمام الخوف من أن الإنسان قد يحيا حياة طويلة في التقوىٰ والورع، إلا أنه قد يقع منه عمل سيئ واحد في نهاية حياته أو تواتيه فكرة غير مستقيمة، فيقبع بها في نار جهنم خالدًا مخلدًا. وعندما يعاني الإنسان سكرات الموت، فإنه يكون عاجزًا عن أن يصلح أعماله أو معتقداته، وَمِنْ ثَمَّ يموت في معاناة روحية. وهنا نؤكد أيضًا أَنَّ كُلًّا من الخوف والمكر يقعان في أمورٍ أخرىٰ، فقد يخشىٰ العابد المنغمس في حال المكاشفة أن تكون مكاشفته غير حقيقية جرَّاء المكر الإلهي، وهذا هو السبب الذي جعل القشيري يقول: إن الأولياء أنفسهم نادرًا ما ينتفي عنهم الخوف بالكلية، وأن النوع الوحيد من الخوف الذي يبقىٰ في الغالب الأعم هو الخوف من مكر الله خلال المكاشفة، وقد بين القشيري هذا الأمر من خلال ضربه مثلًا بالولي الذي دخل حديقة غناء فحيته جميع الطيور علىٰ أنه ولي من أولياء الله. وبسبب الخوف من مكر الله، نجد القشيري يحذر من أن مثل هذه الكرامات يجب التعامل معها بحذر بالغٍ.

إن ما ينبغي علىٰ المريد أن يخافه هو مكر السعادة الطاغية التي يكابدها في حال اليقظة الروحية والذي يشكل في معتقده نهاية الجهل. ويرىٰ السواد

الأعظم من المتصوفة أن هذا الشعور بالسعادة ليس إلا نوعًا من التضليل.

من جانبه، يرىٰ ابن قيم الجوزية أن سوء الفهم الذي يقول به المتصوفة له تبعات أكثر خطرًا، إذ يتعلق بالخطر الروحي والخداع اللذين يستغلان عقول المريدين. وَمِنْ ثَمَّ، ينتهي ابن القيم إلىٰ أنه ليس المكر الإلهي هو من يولد الخطأ، ولكنها أوهام المتصوفة وضلالاتهم.

٢/ ٤ـ الخوف والوحدوية

يستثني المشروع الوحدوي كُلًّا من مفهوم الخوف من الله ورجاء السعادة، إذ توصف هذه المشاعر علىٰ أنها غرائز فطرية مغروسة في العابدين تحاول أن تنأىٰ بهم عن فقدان اللذة الدنيوية، والسعي لنيل السعادة الأخروية. وقد ذهب التلمساني إلىٰ أن أكثر ما يجب علىٰ المريد أن يخشاه هو صدود الله - عز وجل - عنه.

كما أن الأنانية في الحب تعود بلا ثمرة. وفيما يتعلق بكبار المتصوفة، ألف النفري قائمة من ٥٥ عنصرًا تتعلق جميعها بالخوف، مع التأكيد علىٰ خلو هذه القائمة بالكلية من الخوف من العقاب، إذ تتعلق الأوجه التي ذكرها في هذا الباب برغبة المريد في تبني سلوكٍ مناسبٍ تجاه الله، ونجد من بين مجموع المخاوف التي أوردها النفري الآتي: الخوف من الذنوب والنفاق والنقائص، والمخاوف المؤقتة، ... إلخ .

ويناقض خوف العوام هذه الأنواع جميعًا؛ إذ هو عبارة عن انعدام الطمأنينة والسكينة من جراء التفكر والتدبر فيما جاء به الأنبياء عن الثواب والعقاب.

والرجاء ليس استثناء لهذه القاعدة، حيث ذهب النفري إلىٰ اعتبار الخوف صفة من صفات المؤمنين الذين لديهم معرفة بالحياة بعد الموت، بينما وصم هؤلاء الذين يعيشون في الدنيا ويحدوهم الرجاء بالجهل.

أما التلمساني، فإنه قد فسر هذا الأمر في ضوء فكرة أن صاحب الرغبة يغلب عليه مفهوم السعادة، ومع ذلك، فيجب علىٰ المريد - كما ذهب التلمساني - أن يتخطىٰ حاجز الرهبة والرغبة، وأن يوجه عملية الترقي الروحي؛ أو كما عبر عنها النفري بقوله: «من عبدني وهو يريد وجهىٰ دام، ومن عبدني من أجل خوفي فَتَر، ومن عبدني من أجل رغبته انقطع». وقد علق التلمساني علىٰ كلام النفري بأنه مبدأ توجيهي نافعٌ لأكابر المتصوفة عندما يخاطبون المريد، كما أضاف أنه لا يعقل أن ندعم الزعم القائل بأن الوصول إلىٰ المكاشفة معه يقوم علىٰ مشاعر الرغبة والرهبة، ثم أضاف التلمساني أن المريد الحق لن يكون دافعه في المكاشفة الخوف، إذ لا تستشعر حلاوة الطاعة إذ قامت علىٰ الخوف.

وعلىٰ الصعيد الآخر، يرىٰ ابن القيم أن مفهوم المعاناة والعقاب الأبدي يؤكد علىٰ الأهمية القصوىٰ لهذا المقام، إذ يعزز الخوف حياة السالك الروحية. وقد سلط ابن القيم الضوء علىٰ أنواعٍ مختلفةٍ من الخوف، وانتهىٰ إلىٰ وصف نوعٍ منها قال عنه: إنه يحمل السائر علىٰ جادة الطريق. كما ذهب أيضًا إلىٰ أن الخوف من العقاب المؤجل الذي يستشعره العوام قد غرسه الوحي فيهم، حتىٰ إنه (ابن القيم) يرىٰ أن هذا الخوف لهو أفضل دليلٍ علىٰ إيمانهم، إذ يتضمن المفهوم الأصلي للإيمان فيما يتعلق بالثواب والعقاب.

من جانبه، يرىٰ التلمساني أن رجاء خواص الخواص ليس إلا رجاء الوصول إلىٰ حال المكاشفة مع الله، فالسائر في المراحل الأولىٰ من الترقي

الروحي كان لا يزال مشغولًا بتطهير قلبه، ثم إن قلبه قد امتلأ في المرحلة التالية برجاء يشبه الشعور القوي بالاشتياق، أي الرغبة في القرب من الله لفترة طويلةٍ.

أما القاشاني، فإنه يرىٰ أن هذا النوع من الرجاء يعيبه الانقطاع والغربة عن الله، في حين يرىٰ عفيف الدين التلمساني أن الخواص الذين يشغلون المرتبة الثالثة والأخيرة في سلم الترقي الروحي لا يكابدون أيًّا من هذه المشاعر التي يفيض بها الخوف، فهذا النوع من المتصوفة لا يمكن أن ينقطع أو يتوارىٰ عن الله الذي كاشفهم بناء علىٰ إرادته الخاصة، بَيْدَ أنه يعتريهم في الوقت ذاته شعور الهيبة من عِظَم قدر الله.

فالهيبة - كما يرىٰ التلمساني - بديل أفضل للخوف، وَمِنْ ثَمَّ فالشعور بالهيبة أو الإجلال تعصم خواص المتصوفة من النشوة الصوفية في لحظات المطالعة، وَمِنْ ثَمَّ تحثهم علىٰ ضبط النفس خلال المكاشفة مع الله. وعلاوة علىٰ ذلك، فإن صفة الإجلال تغرس فيهم أيضًا الرغبة بالشعور المباشر لرؤية الله، حتىٰ إن التلمساني قد أكد علىٰ موقفه هذا بأن عقد مقارنة بين هذا الحال وحال موسىٰ حينما سَأَل ربه أن يمكنه (موسىٰ) من النظر إليه.

وقد دافع ابن القيم عن شهود الجمال الإلهي من خلال الإبقاء علىٰ وجود المحبة لله بحيث يكون الحب قويًّا، وهو الحال الذي لن يتحقق إلا إذا لم يلتفت العابد إلىٰ ما سوىٰ الحق. وَوَفْقَ هذا المعيار، يتكامل كل من الخوف والرجاء والمحبة عند ابن القيم، ومن ثم قال: «القلب في سيره إلىٰ الله - عز وجل - بمنزلة الطائر، فالمحبة رأسه، والخوف والرجاء جناحاه، فمتىٰ سلم الرأس والجناحان، فالطير جيد الطيران».

٥/٢ - القبض والبسط

القبض والبسط حالتان متعاقبتان تُشكلان الترقي الأعلىٰ لكل من الخوف والرجاء، ولكنهما في الوقت ذاته يسبقان كلًّا من الهيبة والأنس؛ وهاتان الحالتان مشتقتان من أسماء الله تعالىٰ الحسنىٰ القابض والباسط.

ويرىٰ المتصوِفة أن بعض الأولياء يعيشون في حالة دائمة من القبض أو البسط، وأن القبض بالنسبة للمريد كالخوف بالنسبة لعوام المؤمنين. وتقضي حال القبض بأن الله إذا قبض عبده، فإن الأخير سيجد أنه من الصعب ومن الخزي أن ينهض ويتناول طعامه أو حتىٰ يتكلم، بينما تقضي حال البسط بأن الله إذا بسط عبده، فإنه سبحانه يعيده إلىٰ بيئته الدنيوية، ويطلق له العِنان للتمتع بملذات الدنيا، وينتج عن هذا أن يصبح العبد في حالٍ من السعادة (مبسوط).

أما الأولياء الذين يعيشون في حالة دائمة من القبض، فإنهم عادة ما ينعزلون عن مجتمعهم، وهو الأمر الذي جعل الشريف الجرجاني يقول: إن الشيخ الذي يعيش في حال من القبض لا يصلح للتعليم، بينما نظيره الذي يعيش في حال البسط يحمل كل الصفات المطلوبة لأداء هذه المهمة.

ويمكن وصف القبض بأنه حالة من الحزن التي تعتري الروح التي مزقها نوع معين من الحس الروحي (الوارد)، فمن الممكن أن يخضع السائر علىٰ الطريق بالفعل للقبض في إدراكه؛ لدرجة أن الوارد يؤكد بشيء من الحسرة علىٰ انقطاعه عن ربه، إذ يعجزه هذا الحال عن حصول الكشف في هذا الموقف.

وطالما أن المقامات الروحية وتجلياتها مقصورة علىٰ التجربة الشخصية للعبد، فإنه يحيا حال القبض، بَيْدَ أنه إذا ما نجح في تجاوز هذا الحال، فإنه ينتقل إلىٰ حال البسط. ويرىٰ القشيري أن حال القبض هو ترقٍ من حال الخوف، بينما البسط ترقٍ من حال الرجاء، وأن الفصل بينهما يكمن في حقيقة أن الخوف والرجاء يتعلقان بأمورٍ ستقع في المستقبل، بينما القبض والبسط يتعلقان بمعنىٰ حاصل في الوقت، فهما حالتان متناوبتان ومستويتان عادة في القوة، ولهذا يرىٰ القشيري أن «قبض كل أحدٍ حسب بسطه، وبسطه علىٰ حسب قبضه»، فكلما كان القبض قويًّا كان حال البسط الذي يتبعه قويًّا، كما يرىٰ القشيري أيضًا أن القبض حال مخيفة لا يمكن تعقب أصولها بسهولة، مما جعله ينصح السائر في الطريق أن يذعن ويستسلم لقوته الغالبة، مبينًا أن تأثير هذا الحال لن يلبث أن ينقطع ليفسح المجال للحال الأكثر بركة، البسط.

أما المتصوفة الذين يزعمون الوصول إلىٰ مرتبة التحقيق الروحي، فإنهم قد أدركوا علة في هاتين الحالتين، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بموقف السائرين علىٰ الطريق الذين وصلوا لغاية الرحلة، إذ تمنع الطبيعة المتبادلة لهاتين الحالتين والناتجة عن ازدواجهما الخطوة الأولىٰ في المشاهدة. وَمِنْ ثَمَّ، فبمجرد أن يتغلب المتصوفة علىٰ هاتين الحالتين الروحيتين الضروريتين للترقي الروحي، سيتمكنون حينها من حق الوصول إلىٰ الخطوة الأخيرة، وَمِنْ ثَمَّ يشرعون في عملية المكاشفة والشهود.

وقد ذكر صاحب «منازل السائرين» في معرض حديثه عن القبض، أن القبض اسم يشار به إلىٰ مقام الضنائن الذين «ادخرهم» الحق اصطناعًا لنفسه. وقد ذكر الهروي أن الضنائن علىٰ فرق ثلاثة؛ أولاها: هؤلاء الذين قبضهم

الحق إليه قبض التوفي، أي: سترهم وقاية لهم، وهؤلاء هم أهل العزلة والخلوة والسياحة الذين لا يخالطون الناس، قبضهم الحق تعالىٰ للأنس به، ووقاهم شرور الاجتماع بالناس، فكأنه بخل بهم علىٰ العالمين.

أما الفرقة الثانية، فقد قبضهم بسترهم في لباس التلبيس، وقد أسبل عليهم أكلة الرسوم فأخفاهم عن أعين العالم - بمعنىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ قد قبضهم عن إدراك الخلق لا عن عيونهم - فهو معهم.

وأما الثالثة فهي هذه الفرقة التي قبضهم منهم إليه، فصافاهم مصافاة سر، فضن بهم عليهم. وعن هؤلاء يقول التلمساني: إن الله قد جعل مواجيدهم في أسرارهم للطف إدراكهم، فأخذهم بالفناء عن رسومهم.

من جانبه، رفض ابن قيم الجوزية الفهم الصوفي لمصطلحي: القبض، والبسط، إذ أكد في بداية الأمر أن الآية: ﴿ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٦] التي اعتمد عليها الأنصاري في مقدمته لهذا المقام غير مناسبة، فالفعل قبض في الآية يشير إلىٰ الظل المذكور في الآية التي قبل هذه، ومِنْ ثَمَّ لا يدل علىٰ الإطلاق علىٰ قبض الله تعالىٰ للإنسان. فالله - عز وجل- يتحدث في الآية - كما يرىٰ ابن القيم - عن قدرته علىٰ مد الظل وقبضه.

ومع ذلك، يتفق ابن القيم مع المتصوفة فيما يتعلق ببعض تعريفات القبض المتعلقة بالضنائن، إذ يقول: فلو أن الهروي قد قصد الإشارة إلىٰ هؤلاء الذين يسمون الضنائن، فيكون حينها مصيبًا، ولكنه (أي ابن القيم) علىٰ الرغم من اعترافه بأن الضنائن هم صفوة الخلق، إلا أنه يرىٰ وجوب معاملتهم كمؤمنين صادقي الإيمان يقفون دفاعًا عن دينهم في أوقات الفساد، علىٰ غرار ما فعله

الأنبياء الوارد ذكرهم في الأناجيل، وهو (ابن القيم) مع ذلك يرىٰ أن وقوع مثل هذا الحال في التاريخ نادر، كما خص بالذكر متصوفة زمانه فذهب إلىٰ أنهم لا ينبغي أن يحاولوا أن يشاهدوا مثالًا علىٰ ذلك في حياتهم.

ومنقاضًا لدعوة المتصوفة للخلوة والعزلة، ينصح ابن القيم جميع المسلمين أن يقوموا بواجباتهم تجاه مجتمعهم، وأن يضطلعوا بمسؤوليتهم كاملة فيه.

أما فيما يتعلق بالبسط، نظير القبض، فإن الله - سبحانه وتعالىٰ - لم يعزل عباده في هذا المقام عن العالم، ولكنه أطلقهم بين الناس في هذا العالم وجعلهم يتصرفون كالعوام، فالبسط يشبه كلمة: غبطة أو سعادة.

ومن المنظور الإسلامي، فإن الخضر الذي طاف الأرض واختلط بالناس يمثل البسط، بينما يمثل إلياس، علىٰ الصعيد الآخر، القبض.

وعادة ما يتعاقب هذان الحالان القبض والبسط في قلب المريد، ولكن كما أشرنا آنفًا لا يمكن للولي أن يقبع في واحد منهما لفترة طويلة من الزمان أو حتىٰ علىٰ أساسٍ دائمٍ.

وقد أخبر عبد الوهاب الشعراني أنه رأىٰ أحد أشياخه، بهاء الدين المجذوب، وكان دائمًا في حالة بسط لأن الله تعالىٰ جذبه إليه وهو في حالة سعادة. وعلىٰ النقيض من المجذوب، يقف الحسن بن هود- هذا الصوفي الذي كان دائمًا في حالة قبض، وكان عاجزًا بالكلية عن أن يسعد بأي شيء.

أما فيما يتعلق بالبسط، فقد علق التلمساني بأن الله تعالىٰ يبسط العبد في ميدان البسط، فله الحرية في أن يذهب مقبلًا ومدبرًا، ويمينًا وشمالًا، كالطفل

يلعب بالكرة.

ويرىٰ التلمساني أن البسط علىٰ أنواعٍ ثلاثةٍ؛ أولاها: هؤلاء الذين بسطوا في ميدان البسط، كما قال الأنصاري؛ وهؤلاء يجوز لهم السماع الشهي، وملاحظة المنظر البهي، والحضور في البساتين الأنيقة.

ويرىٰ كتاب آخرون أن هناك علاقة بين مقام البسط أو الانبساط وممارسة السماع، وهذا السماع هو الذي أشار إليه التلمساني بقوله: السماع الشهي. كما يجوز لهذه الطائفة أيضًا غير ذلك من الملذات.

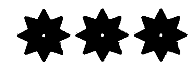
ويطلق علىٰ المتصوف في هذا الحال لقب: عبد الباسط، ويباح للعبد في هذا الحال الاستجابة للرغبات المادية للروح بدون تجاوزٍ للشريعة. ويعترض ابن قيم الجوزية بشدة علىٰ ما ذهب إليه التلمساني، مضيفًا أن ميدان الرحمن الذي بسطه هو ذاك الذي نصبه لأنبيائه وأوليائه، ومؤكدًا أن هذا الميدان الذي ذهب إليه التلمساني قد بسطه الشيطان ليقتطع به النفوس عن الميدان الذي نصبه الرحمن.

أما الفرقة الثانية، فقد بسطت رحمة للخلق، يباسطونهم ويلابسونهم، فيستضيئون بنورهم، والحقائق مجموعة والسرائر مصونة.

وقد ذهب القاشاني إلىٰ أن البسط بالنسبة لهذه الفرقة يؤدي نفس الدور للقلب، كما يفعل الرجاء بالروح الفانية. بَيْدَ أن ابن القيم من جانبه يرىٰ أن العلماء هم خير من يمثلون هذه الفرقة، إذ إنهم يمتلكون أفضل المؤهلات لذلك، فقد بسطهم الله في الأرض ليسيحوا بين الناس ويعلموهم أمور دينهم.

أما الطائفة الثالثة، فقد بسطت لقوة معانيهم وتصميهم مناظرهم، لأنهم

طائفة لا تخالج الشواهد مشهودهم، ولا تصرف رياح الرسوم موجودهم، فهم منبسطون في قبضة القبض، وهذا هو حقل سادة المتصوفة، فإنهم - كما يرىٰ المتصوفة - لديهم أسرار تتجاوز حالتي البسط والقبض، والتي تجعل السادة منهم في حال يناسب مقام التوجيه، بيد أن ابن القيم قد ذهب إلىٰ أن هذا المجال لا يصلح إلا أن يكون للأنبياء فقط.





الخاتمة

حاول ابن قيم الجوزية أن يضم العناصر المستخدمة في المعجم الصوفي في المشروع الإسلامي الأوسع نطاقًا الذي يهدف إلىٰ غرس قيم الشريعة في قلوب المؤمنين وعقولهم، ليس فقط باعتبارها فرضًا شرعته سلطة عليا، ولكن أيضًا علىٰ أنها عناصر زهد وورع تمس شغاف القلب، ويكابدها المرء علىٰ المستوىٰ الشعوري.

وفي محاولته بلوغ هذا الهدف، تنقل بدقة بين الكم الهائل من المصطلحات الصوفية التي أوردها الأنصاري في «منازل السائرين»، وحاول أن يعطي الكلمات مفهومًا جديدًا ليجردها بهذا من المعاني الصوفية؛ بغية إعادة توليدها وتوظيفها في قاموس الروحانيات الإسلامي الذي يُعنىٰ بجميع المؤمنين.

وقد رأينا أنه (أي ابن القيم) قد استخدم منهجية واحدة خلال تعليقه علىٰ الكتاب سالف الذكر، إذ نجده خلال مناقشته للمصطلحات الصوفية قد فعل أشياء ثلاثة، ففكك هذه المصطلحات وأعادها إلىٰ اللغة التقليدية، بحيث يمكن استخدامها في شرح وتوضيح الروحانية البديلة (غير التي يهدف إليها المتصوفة)؛ كما عزز من أهمية الشعور بالوعي بالسياق القرآني وجرد البنية الصوفية التي يقول بها المتصوفة لأكابرهم من الكمال الروحي.

وفي البداية، أعطىٰ ابن القيم الأهمية القصوىٰ للمصطلحات الموجودة في السياق القرآني، وفحص بدقة كيف أن المتصوفة قد أوردوا هذه المصطلحات في قاموسهم؛ ومتىٰ اكتشف أن الكتاب المتصوفة قد حرفوا المعنىٰ الأصلي

لهذه الكلمات، نجده لم يتوان عن انتقادهم.

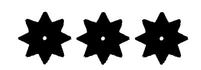
أما المرحلة الثانية، فقد حلل فيها النظريات الصوفية التقليدية عن الترقي الروحي والتي مثلتها الاستعارة التي استخدمها المتصوفة، فيما يعرف بالرحلة الصوفية علىٰ مسار المقامات والمنازل نحو الله، وقد عَلَّمَ ابن القيم تلامذته أن الطريق إلىٰ الله مفتوح لجميع المؤمنين بدون تمييز، إذ اعتبر ابن القيم أن مهمته تتلخص في تقديم روحانية بديلة للصوفية، علىٰ أن يكون مذهبًا سنيًّا عامًّا يهدف إلىٰ دمج المفاهيم والواجبات الدينية بداخله.

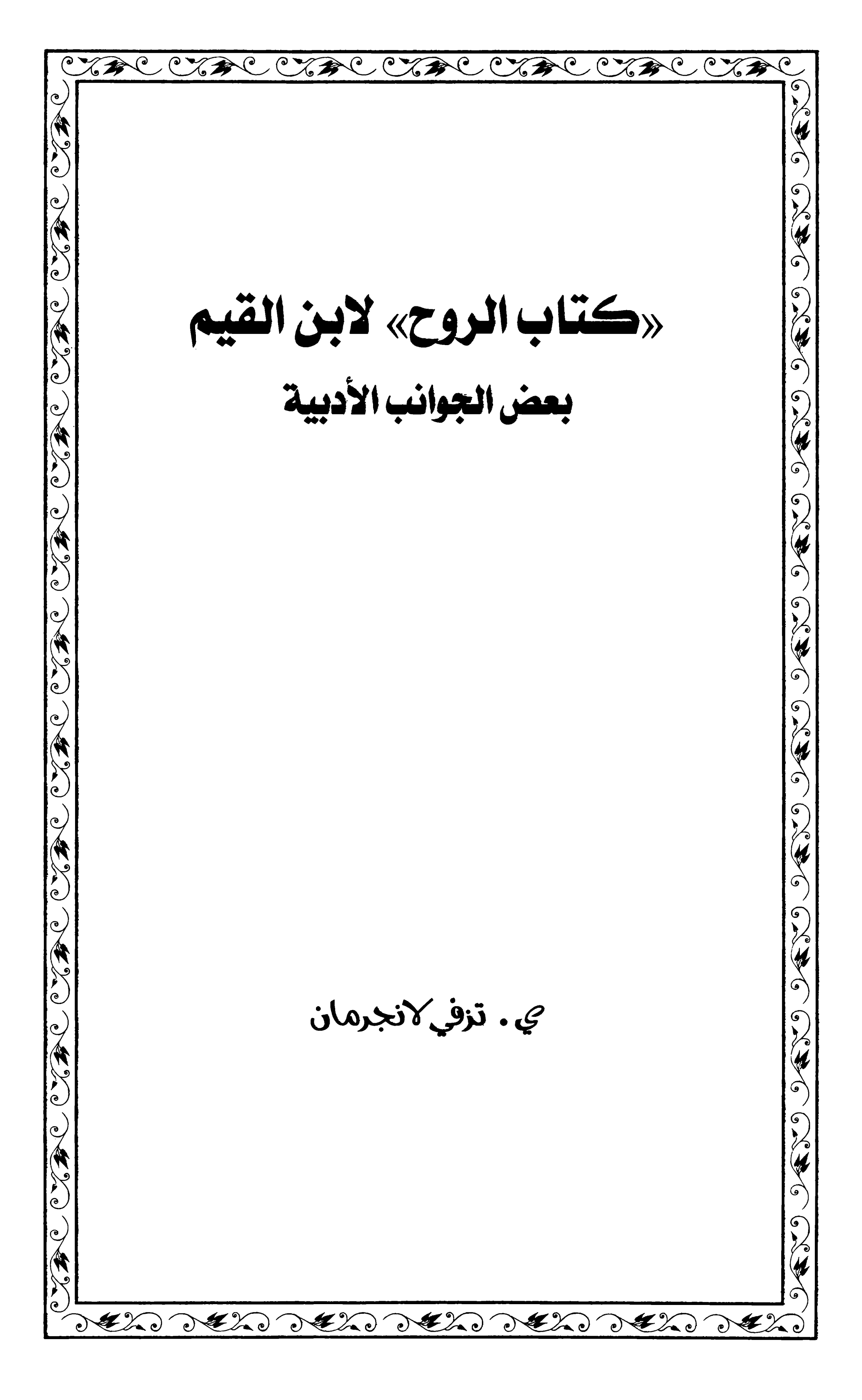
وفي السياق ذاته، دافع ابن القيم عن المذهب العملي الذي يقدم للمؤمنين مجموعة من الأعمال الممكنة البديلة في الحياة الدينية والاجتماعية، والتي تستحق جميعها الثناء، فضلًا عن أنها ضرورية في حقهم وحق زمانهم، مثل: الصلاة والذكر والحج والتدبر ... إلخ. وربما أن هذا الحس العملي بدمج هذه المشاعر الدينية في الممارسات السنية هو ما جعل أعمال ابن القيم لا تزال شائعة حتىٰ اليوم.

۞ ملحق:

«منازل السائرين» لأبي إسماعيل الأنصاري الهروي				
البدايات	الأبواب	المعاملات	الأخلاق	الأصول
اليقظة	الحزن	الرياء	الصبر	القصد
التوبة	الخوف	المراقبة	الرضا	العزم
المحاسبة	الإشفاق	الحرمة	الشكر	الإرادة

الإنابة	الخشوع	الإخلاص	الحياء	الأدب
التفكر	الزهد	الاستقامة	الإيثار	الأنس
الاعتصام	الورع	التوكل	الخلق	الذكر
الفرار	التبتل	التفويض	التواضع	الفقر
الرياضة	الرجاء	الثقة	الفتوة	الغناء
السماع	الرغبة	التسليم	الانبساط	المراد
النهايات	الحقائق	الولايات	الأحوال	الأودية
البقاء	المعاينة	الصفاء	الشوق	الحكمة
التحقيق	الحياة	السرور	القلق	البصيرة
التلبيس	القبض	السر	العطش	الفراسة
الوجود	البسط	النفس	الوجد	التعزيم
التجريد	السكر	الغربة	الدهش	الإلهام
التفريد	الصحو	الغرق	الهيمان	السكينة
الجمع	الاتصال	الغيبة	البرق	الطمأنينة
التوحيد	الانفصال	التمكن	الذوق	الهمة





«كتاب الروح» لابن القيم

بعض الجوانب الأدبية

ي. تزفي لانجرمان



١ـ تمهيد

مقالة في طور الإعداد

انبثق هذا المشروع في الأساس عن اهتمامي ببعض المناقشات التي دارت في أوائل العصور الوسطىٰ، والتي تمثل الغرض منها في التفرقة بين مفهومين، ألا وهما النفس والروح. ويحمل كِلَا المصطلحين مجموعة من المعاني النفسية والطبية والميتافيزيقية والدينية المختلفة؛ ولقد أدرك بعض المتقدمين ممن كتبوا بالعربية في العلوم والفلسفة - أمثال قسطا بن لوقا (ت ٣٠٠/ ٩١٢-٩١٣)، وإسحاق الإسرائيلي (ت ٣٤٣ / ٩٩٥ تقريبًا) - الحاجة إلىٰ تصنيف المسائل في دراسات مفردة. ولقد استرعىٰ اهتمامي كتاب «الروح» لابن القيم، وذلك لأنه يُعتبر مستودعًا هائلًا للمعلومات، كما أنه مُستمد في معظمه مِنَ المصادر الأولىٰ.

ومع دراستي لكتاب ابن القيم عن كَثَبٍ، ازداد شغفي به واسترعىٰ اهتمامي أيضًا بعض الموضوعات الإضافية؛ ولقد خرجت إحدىٰ الدراسات في هذا الصدد إلىٰ النور بالفعل. ومع ذلك اتضح علىٰ نحو مطرد أنه لا يزال هناك بعض المسائل الأدبية الأساسية التي ينبغي تناولها. وإن كان لا يساورني شك في أن ابن القيم هو مَنْ أَلَّف المادة التي يتكوّن الكتاب منها، (وإن كان البعض يشكك في صحة نسبته إليه، كما سنعرض لاحقًا)، فأنا لا أعتقد أن ابن القيم أراد أن يقدم الكتاب للجمهور في صورته التي يُتداول بها حاليًا. كما أعتقد بدرجة أكبر أن هذا الكتاب الذي حقق نجاحًا دَوت أصداؤه مات مؤلفه قبل أن يُتمّه.

إن كتاب «الروح» - بلا شك - هو أكثر كتب ابن القيم نجاحًا، إن كان النجاح يُقاس بعدد الطبعات ونطاق التداول وما إلىٰ ذلك؛ إذ وصفته بيرجيت كروتز بأنه بحق واحد من الكتب التي يُمكن وصفها بـ «الأفضل مبيعًا»، وأشارت إلىٰ أن الكتاب «اكتسب صيتًا حتىٰ في الدوائر المعارضة لابن القيم بطرق أخرىٰ». وقد طُبع الكتاب للمرة الأولىٰ في مدينة حيدر آباد في مطابع دائرة المعارف النظامية، وذلك عام ١٣١٨/ ١٩٠٠ - ١٩٠١، ثم أعادت المؤسسة ذاتها طباعته عام ١٣٢٤/ ١٩٠٦/١٩٠٧ ثم ١٣٥٧/ ١٩٣٨-١٩٣٩. ولقد اعتمدت علىٰ الطبعة الأحدث للكتاب بتحقيق أبي عبد الرحمن المكي، دار نشر مكتبة نزار مصطفىٰ الباز، مكة، ١٤٢٥/ ٢٠٠٤. كما رجعت إلىٰ طبعتي حيدر آباد الثانية والثالثة، القاهرة (مكتبة ناصر، ١٩٧٩)، وكذلك إلىٰ معظم المخطوطات.

وبقدر معرفتي، لم يُنشر إلا دراستان حول هذا الكتاب المهم، والمقال شديد الثراء الذي كتبه د. ب. ماكدونالد عن مفهوم «الروح» في الإسلام، المنشور عام ١٩٣١، والذي اقتبسه كارل بروكلمان في مشاركته البحثية حول كتاب «الروح»، أفرد مساحة كبيرة لتناول كتاب ابن القيم. ونشر فرانسيس ت. كوك بعد ذلك التاريخ بأربع سنوات ورقة بحثية مُكرّسة بالكامل لكتاب «الروح». وتختلف الدراستان اختلافًا كبيرًا؛ حيث يستعين ماكدونالد بعدد كبير من المصادر التي تتنوع؛ بدءًا مِنْ أدبيات ما قبل الإسلام، ووصولًا إلىٰ المصادر الصادرة عن دور الطباعة المصرية في بدايات القرن العشرين؛ وتُقَدِّمُ مقالته شروحًا ثرية للأدبيات الثانوية المتوفرة في ذلك الوقت، بينما انصبَّ تركيز كوك علىٰ كتاب «الروح» فقط، وخلت دراسته من الحواشي.

والمقالتان تقتسمان سمة مشتركة؛ ألا وهي أن كلا المؤلفين قرر أن يركز علىٰ ابن القيم؛ وذلك لأن آراءه التي أعرب عنها أصبحت رائجة في الأوساط الإسلامية؛ أو بمعنىٰ آخر: من أراد أن يتعرف علىٰ مفهوم «الروح» لدىٰ المسلمين؛ فإنه يجدر به أن يطلع علىٰ آراء ابن القيم التي وردت في كتاب الروح.

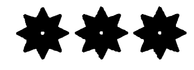
يقول ماكدونالد: «إن بيانًا للموقف الحقيقي للمذهب وتفصيلًا له - والذي هو بلا شك الموقف الأساسي للإسلام السني - موجود في كتاب «الروح» لابن قيم الجوزية [...]؛ إذ لا يمتد تأثيره بين الحنابلة والوهابية فحسب».

ويقول كوك: «إن رأي ابن القيم حول الروح والنفس مهم؛ وذلك لأنه يمثل اعتقاد جمهور المسلمين إلىٰ يومنا هذا».

❑ **ومن هنا يتضح**: اكتمال دائرة الدراسة العلمية المهتمة بكتاب ابن القيم، علىٰ الأقل لدىٰ البعض ممن تناولوه بصورة أو بأخرىٰ. ولقد كان اهتمام كلٍّ مِنْ ماكدونالد وكوك منصبًّا في الأساس علىٰ فهم ما يدور في عقول المسلمين في زمنهما، إن جاز لي التعبير. ولقد أورد ماكدونالد في مقالته بعض الإشارات والتوسلات العاطفية حول الوضع الراهن في زمنه. وهو يرىٰ أن «سلسلة الأفكار والفرضيات» التي عُثر عليها في أعمال المؤلفين الذين شملتهم دراسته - حوالي ٢٥ مؤلفًا، فضلًا عن ابن القيم - تُمثل «الفكر الديني الإبداعي في الإسلام». إلا أن هذا الفكر «لا بد له مِنْ أن يكافح للبقاء علىٰ قيد الحياة أمام المؤثرات الغربية التي داخلت التعليم والثقافة العامة، تلك المؤثرات ذات الطبيعة غير الفلسفية علىٰ نحو خاص، أو ذات الفلسفة

المادية والآلية (الميكانيكية)»، بل إن عنصرًا أكثر ضررًا قد ورد من الغرب، ألا وهو «معتقد تحضير الأرواح». ويعرب ماكدونالد عن أسفه للحقيقة التي مفادها أن الإسلام - خلافًا للغرب - لا يتمتع بأي «تحيز يرفض وجود تجليات روحانية معنا». وهنا يكمن خطر أن ينسحب تحضير الأرواح علىٰ هذا النوع من «قصص الأشباح» الموجودة في كتاب ابن القيم، ومِنْ ثَمَّ يكتسب تصديقًا لدىٰ المسلمين.

والآن يبدو بعد عقود من الزمن من ظهور هاتين الدراستين، أن التناول العلمي الغربي للفكر الإسلامي لم يعد يتعلق بالمخاوف التي أبداها كل من ماكدونالد وكوك؛ إذ أصبح الباعث للبحث العلمي ممثلًا في الاهتمام الجوهري بتناول التاريخ، ونقل الفكر الفلسفي والديني والعلمي من دون أن يداخل ذلك أي مخاوف تحتّم «فهم» المسلمين أو الإسلام؛ فقد تغير الأمر برمَّته للأفضل أو للأسوأ في الآونة الأخيرة.





٢ـ مخطوطات وشروح

إن كتاب «الروح» لم يُحقَّق تحقيقًا صحيحًا قط، وجميع الطبعات التي اطلعت عليها هي مشتقة مِنْ نسخة حيدر آباد الأصلية بقدر ما أعرف. ولا يُعرف المخطوطة التي استندت إليها هذه النسخة؛ فالمخطوطات الموجودة في المكتبات الأوروبية والأمريكية لم يُرجع إليها قط. كما أن كتاب «الروح» تمخضت عنه بعض المؤلفات الصغيرة، واتخذت في الغالب صور الشروح، وهذه الأخرىٰ لم يُتحقق منها. وفي القسم اللاحق سوف أعرض بعض المعلومات عن النسخ التي اطلعت عليها.

❑ لقد استرعىٰ اهتمامي قائمة النسخ المخطوطة التالية للعمل الكامل لابن القيم، والتي أشار كارل بروكلمان إلىٰ أول خمسة منها. ولقد فحصتها جميعها فحصًا كليًّا أو جزئيًّا، فيما عدا مخطوطة برنستون. وفيما يلي سرد لهذه القائمة:

- *Escorial, Derenbourg 1590*، مؤرخة ٧٩٨ هـ/ ١٣٩٥-١٣٩٦ م.
- *Escorial, Derenbourg 1592.*
- *Escorial, Derenbourg 699*، مؤرخة ٩٢٠ هـ/ ١٥١٤ م.
- *London, British Library, India Office Loth 172.*
- *Vienna, Austrian National Library, Cod. Mixt. 186) = Flügel 1533).*

- *Leiden, Or. 3001*، مؤرخة ١٢٠٤ م.

- *Princeton, Yahuda 3866, ff., 194a-302a*، رجب ١٠٥٨ هـ/ ١٦٤٨ م.

هذه القائمة غير كاملة بكل تأكيد؛ إذ يمتلك العالم السلفي مشهور سلمان نسخة بحوزته؛ كما سنعرض فيما يلي ويرىٰ البعض أن نسخة حيدر آباد اعتمدت علىٰ مخطوطة موجودة في إحدىٰ المكتبات الهندية، ولكن لم ينم إلىٰ علمي أيها.

وتُعد مخطوطة إسكوريال ١٥٩٠ الأقدم بين المخطوطات؛ إذ نُسخت بعد جيل واحد فقط من وفاة ابن القيم عام ١٣٥٠ م، وقبل قدوم البقاعي (ت ١٤٨٠ م)، والذي ربما كتب تمهيد النسخة المطبوعة من كتاب «الروح»، كما سنعرض لاحقًا.

ويشير حرد المتن في مخطوطة ليدن إلىٰ أن النص اختُصر بدءًا من المسألة الثانية عشرة فما تلاها. ولقد اطلعت علىٰ بعض صفحات هذه المخطوطة ووجدت أنها تعرض النص كاملًا؛ وعليه يجب تفسير المقصود من إشارة حرد المتن. وتشتمل مخطوطة أخرىٰ في ليدن، تحمل الإشارة المرجعية: ٠٥٥ ,١٢، في بداية القسم *f. 98b*، علىٰ أطروحة بعنوان: «في تحقيق الروح» يُعتقد أنها تلخيص لكتاب «الروح» لابن القيم. ويُوجد حاليًا «مقتطفات» من كتاب الروح في ثلاث مخطوطات أخرىٰ ليهودا في برنستون تحمل الإشارات المرجعية:: *336Y, 38b-43a؛ 976Y,, 147b-163b* ـ *2798Y, 32a-41b*؛ ولا تتوفر معلومات عندي عن هذه الأجزاء المتبقية من النص.

ويبدو أن الصفحات الافتتاحية من مخطوطة مكتب الهند (India Office)، قد لحق بها تلف كبير منذ إشارة أوتو لوث إليها قبل قرن من الزمن. وتتضمن المخطوطة ٣٣١ صفحة، ومِنَ الواضح أن هذا العدد يشمل أكثر من مجرد محتوىٰ كتاب «الروح» علىٰ النحو الذي نعرفه، وتحمل عنوانًا طويلًا نسبيًّا وهو: «كتاب في الكلام علىٰ الروح والأرواح في تحقيق أحوال ما بعد الموت والآخرة والبرزخ».

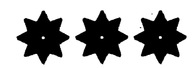
وبالطبع لم يكن بحوزة لوث نسخة مطبوعة ليقارن بها هذه المخطوطة؛ إلا أنه أشار إلىٰ أن مكتب الهند يشتمل علىٰ بعض المواد بالإضافة إلىٰ كتاب ابن القيم.

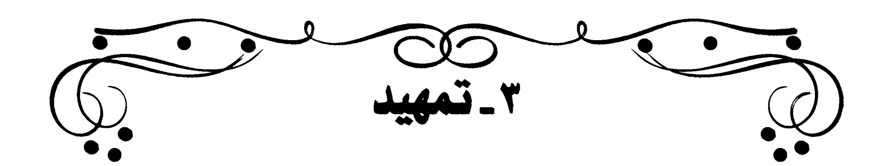
ويُشير لوث كذلك إلىٰ أن المخطوطة أُحصي بها تسع عشرة مسألة فقط «عن طريق الخطأ». وكان هناك بالتأكيد تصرف مِنْ جانب الناسخ الذي أعطىٰ إحدىٰ المسائل الترتيب الخامس بدلًا من السابع، علىٰ الرُّغم مِنْ ترقيم المسألة الخامسة ترتيبًا صحيحًا فيما تقدم. وكما سنعرض في القسم التالي، فإن التمهيد لهذه النسخة مثير للاهتمام علىٰ نحو خاص، علىٰ أنها أصبحت الآن في حال يُرثىٰ لها أيضًا.

هناك العديد من شروح كتاب «الروح» المعروفة، وتحتوي مخطوطة صغيرة - (ثماني صفحات) موجودة في الأزهر (رقم ٣٠٢٧٣٧) وتتوفر عبر الإنترنت - علىٰ شرح للنص الكامل بواسطة إسماعيل بن محمد بن ركين. ويتقيد ابن ركين بشرح السؤال المطروح في عنوان كل مسألة من المسائل الواحدة والعشرين التي يتألف منها كتاب «الروح»؛ وتكاد تخلو هذه النسخة مِنْ أي نصوص أو مصادر أصلية، وكذلك من الفصول المندرجة تحت معظم

المسائل، والتي تتناول مختلف القضايا ذات الصلة من قريب أو من بعيد بالسؤال المطروح في بداية كل مسألة؛ إذ ينصب اهتمامه في معظمه علىٰ قضية أرواح الموتىٰ ومآل هذه الأرواح بعد أن تفارق البدن، وما يترتب علىٰ ذلك فيما يخص الأحوال الشرعية والدينية للأضرحة والمقابر.

وما يدعو للاهتمام مع ذلك أنه أفرد مساحة كبيرة للنظريات التي قُدّمت؛ ردًّا علىٰ المسألة التاسعة عشرة، والتي تطرح سؤال «ما هي حقيقة النفس؟». وتُعتبر هذه المسألة الجزء الأكثر فلسفية من كتاب «الروح». وكما سنعرض في القسم التالي، فإنه توجد إشارات إلىٰ نسخة مختصرة من الكتاب من إعداد برهان الدين البقاعي.





٣ـ تمهيد

كتاب الروح

تُستهل جميع النسخ المطبوعة مِنْ كتاب «الروح» بمقدمة لم يكتبها المؤلف كما يتضح، ولكن خطّها شخص آخر يُشير فيها فقط إلىٰ موضوع الكتاب والمسائل الواردة فيه. ومن الواضح أن كتاب «الروح» كان ولا يزال بحاجة إلىٰ مقدمة، لذا كتبها كاتب التمهيد مجهول الهُوِيَّة. تشتمل معظم النسخ المطبوعة علىٰ حاشية تُشير إلىٰ أن التمهيد كُتب فيما بعد بواسطة برهان الدين البقاعي. وتوجد الحاشية الأكثر استفاضة وتفصيلًا في طبعة حيدر آباد الثالثة (١٣٥٧ هـ):

«سوف تعرِف أن هذا الكلام لم يخطه قلم ابن القيم. وربما كتبه البقاعي؛ إذ يرد في «كشف الظنون» بعد الإشارة إلىٰ كتاب «الروح» لابن القيم، أن صاحب الشرح هو برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي، ولقد أسماه: سر الروح. وتُوفي في العام ٨٨٥ هـ [١٤٨٠-١٤٨١ م].

ويقول الكاتب في فاتحته: «الحمد لله المتصف بصفات الكمال ...» إلىٰ آخره. ويبدو أن مؤلف «كشف الظنون» كانت لديه بعض الشكوك، ولذا ادعىٰ أن البقاعي هو مَنْ ألف شرح كتاب ابن القيم. ويبدو أن البقاعي فقط هو مَنْ أمد كتاب ابن القيم بهذا التمهيد، ويظهر أنه سماه «سر الروح» من تلقاء نفسه؛ إذ لم يطلق ابن القيم اسمًا علىٰ كتابه، وأصبح يُعرف بكتاب «الروح»؛ لأن الكتاب يدور حول معنىٰ الروح، وأصبح الكتاب فيما بعد مشهورًا بهذا الاسم، والله أعلم.

ولقد علق محقق نسخة حيدر آباد مجهول الهوية علىٰ تشكيك حاجي خليفة الذي يُشير فيه إلىٰ أن التمهيد لم يكتبه ابن القيم، ومِنْ ثَمَّ خلص إلىٰ أن الكتاب الذي وصل إلينا هو شرح البقاعي، المعروف بـ«سر الروح»، ويعارض محقق نسخة حيدر آباد هذا الرأي؛ لأنه يعتقد - فيما يبدو - أنه لا توجد مبررات للتشكيك في صحة نسبة تأليف الكتاب إلىٰ ابن القيم، ويذكر أن جُلَّ إسهام البقاعي في الكتاب تمثل في إدخال التمهيد عليه.

وانظر أيضًا إلىٰ هذه الإشارات بخصوص العنوان في هذه الحاشية: «لم يعنون ابن القيم الكتاب، ولكن أصبح فيما بعد يُعرف بكتاب «الروح»؛ لأنه بدا العنوان الأكثر ملاءمة لمضمون الكتاب». ويقول كاتب هذه الحاشية: إن «سر الروح» ليس شرحًا، ولكن العنوان الذي عنون به البقاعي الكتاب أوحىٰ بذلك، علىٰ نحو لم يحالفه التوفيق فيه. وفي واقع الأمر - وكما سنعرض لاحقًا - فإن ابن القيم يذكر أكثر من عنوان، لذا أستطيع أن أزعم أن أجزاء من هذا الكتاب كان الغرض منها في الأساس أن تخرج في صورة مقالات منفصلة.

وتوجد إشكاليات أخرىٰ كذلك فيما يخص التمهيد الذي لم يُعرف صاحبه؛ إذ يقول مؤلفه: إن هذا الكتاب هو أول كتاب يُفرد لموضوع الروح، ولكن الأمر ليس كذلك فيما يبدو.

فعلىٰ سبيل المثال: يستشهد ابن القيم نفسه في الصفحة ٣٥ من كتابه بكتاب «النفس والروح» لأبي عبد الله الحافظ.

ومِنْ بين المخطوطات التي اطلعت عليها، تُعتبر نسخة ڤيينا الوحيدة

التي تعرض التمهيد الموجود في النسخة المطبوعة. ويشتمل مخطوطان من مخطوطات الإسكوريال، وهما رقم (٦٩٩ و١٥٩٢)، وكذا النسخة الموجودة في ليدن علىٰ مقدمة مكتوبة بصيغة المتكلم.

ولذا يُعتقد أن ابن القيم هو مَنْ خطّها بنفسه، وأستطيع أن أرجح أنه بالفعل هو مَنْ كتبها. وسوف أورد النص العربي مصحوبًا بالترجمة الإنجليزية في القسم الأخير من هذه الدراسة.

ويحوي تمهيد ابن القيم - فضلًا عن مآثر الإيمان والتقوىٰ الافتتاحية المعهودة - اقتباسًا واحدًا فقط من «سورة المؤمنون» (القرآن ٢٣: ١٢-١٤) يتخلله شرح واستطراد؛ إذ تصف هذه الآيات مراحل خلق الإنسان. وفي واقع الأمر، فإن هذه الآيات ذاتها مع نفس التعليقات تقريبًا واردة في مقدمة كتاب «تحفة المودود» لابن القيم.

❑ **ونحن نتساءل:** لماذا تكتسب هذه الآيات وتفسيرها هذا القدر من الأهمية لدىٰ ابن القيم؟

أعتقد أن الإجابة علىٰ هذا السؤال تكمن في المسألة الرابعة من كتاب «الرد علىٰ الجهمية والزنادقة» لابن حنبل (ت ٢٤١ هـ/ ٨٥٥ م)، وهو أحد الكتب المعتبرة لدىٰ الحنابلة.

ويرد ابن حنبل في هذه المسألة علىٰ شبهة الزنادقة التي تقول: إن القرآن به روايات مضطربة، إن لم تكن متعارضة، فيما يخص خلق الإنسان؛ فالآيات المختلفة تقول: إن الإنسان خُلق مِنْ تراب وطين وسلالة وحمأ وصلصال.

ويرد ابن حنبل علىٰ ذلك بأن روايات القرآن متسقة تمامًا، وأن هذه

العناصر المذكورة إنما تُشير إلىٰ الأطوار المختلفة في تكوّن الإنسان؛ بدءًا بالتراب - وهو المكون الأساس لجسم الإنسان - وانتهاءً بنطفة المني التي يُشير إليها القرآن بالسلالة، والتي بها يُستبقىٰ الجنس البشري ويتكاثر.

ولعل الجدل بخصوص هذه المسألة كان قد انتهىٰ قبل زمن ابن القيم، إلا أنه ربما أراد أن يُذَكِّرَ قُرّاءه بوصف القرآن الوافي والمتسق لمراحل خلق الإنسان بما يتماشىٰ، مع الآراء التي قال بها شيخ مذهبه.

وتحوي مخطوطتان أخريان نصوصًا أخرىٰ بخلاف التمهيد المطبوع في نسختي حيدر آباد. وتورد مخطوطة الإسكوريال ١٩٥٠ في مستهلها ترجمة موجزة لابن القيم مقتبسة مِنْ مصدر غير محدد. وتحوي مخطوطة مكتب الهند - أو بالأحرىٰ كانت تحوي - تمهيدًا مستفيضًا؛ وبالنظر إلىٰ حالة المخطوطة في الوقت الراهن، فأنا لا أستطيع أن أجزم بأن بها إشارة إلىٰ أن ابن القيم هو مَنْ كتبه بنفسه، فالصفحة الافتتاحية مِنَ المخطوطة أصابها التلف وأضحت ممزقة، والنسخ المصورة التي حصلت عليها بالكاد يُمكن قراءتها، إلا أن لوث النسخ أصاب العبارة الافتتاحية؛ بحيث اختلفت عما سواها في التمهيدات الأخرىٰ، تقول:

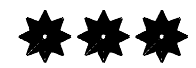
«الحمد لله معزّ مَنْ أطاعه، ومذلّ مَنْ خالف أمره وعصاه».

❑ **إلا أن خاتمة التمهيد يُمكن قراءتها، وأقتبس منها السطور التالية:**

«فلم يزل صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مشهرا في ذات الله لا يرده عنه راد، صادعًا بأمره لا يصده عنه صاد، حتىٰ طلع فجر الإيمان، وأشرق شمس التوحيد والعرفان، وسارت دعوته مسيرة الشمس في الأقطار، وبلغ دينه ما بلغ الليل والنهار؛

فصلىٰ الله عليه وعلىٰ آله الطيبين الطاهرين، صلاة دائمة بدوام السماوات والأَرَضِين وسلم وبارك».

وهكذا يبدو أن التمهيد الموجود في نسخة حيدر آباد مأخوذ مِنْ مخطوطة عُثر عليها عن طريق المصادفة. ولا تقدم نسخة حيدر آباد - مع الأسف - أي معلومات عن المخطوطة، أو المخطوطات التي استندت إليها. ويُفترض أن هذه المخطوطة (أو المخطوطات) موجودة في المكتبات الهندية. وهكذا الحقيقة التي مفادها أن التمهيد ذاته الوارد في نسخة حيدر آباد يظهر في جميع النسخ اللاحقة لها، خلافًا للتمهيد الأصلي الذي كتبه ابن القيم تُثبت أن جميع النسخ التالية اعتمدت علىٰ نسخة حيدر آباد، ولم يكلف محقق من المحققين نفسه عناء التحقق من المخطوطات.





٤ - الطبيعة المركبة لكتاب «الروح»

أشرت في افتتاحية هذه الورقة البحثية إلىٰ أن ابن القيم مات قبل أن يُتم كتاب الروح. وفي اعتقادي أن ابن القيم أراد أن يُخرج كتابًا يتألف من عدة مقالات كتبها، علىٰ أن تُحرر وتجمع معًا، إلا أنه لم يتسنّ له إتمام هذا المشروع، والنص المُتلقَّىٰ ينطوي علىٰ إشارات إلىٰ الحالة المركبة وغير المنقحة التي تُرك عليها.

والدليل الأهم علىٰ ذلك موجود في إشارة ابن القيم ضمن كتاب «الروح» إلىٰ كتاب آخر له يقول فيها: «كتابنا الكبير في معرفة الروح والنفس»؛ حيث يذكر أنه سوف يورد في هذا الكتاب «أكثر من مائة دليل» علىٰ موقف أهل السنة؛ مِنْ أن الأرواح التي تفارق الجسد هي «ذات قائمة بنفسها تصعد وتنزل وتتصل وتنفصل ...» إلىٰ آخر النص.

ولقد استرعت هذه الفِقْرة انتباه العلماء وراحوا يتكهنون بمعنىٰ هذه الإشارة، إلا أنه بقدر ما أعرف فإن أحدًا لم يُدرك أن ابن القيم كان يُشير بذلك إلىٰ المسألة التاسعة عشرة من كتاب «الروح»؛ إذ يحوي هذا الفصل ١٠٠ دليل يثبت أن «الإنسان» هو كيان تختلف ماهيته عن باقي الأجسام المدركة، وأنه له طبيعة نورانية وسماوية ... إلخ.

هذه المصطلحات تختلف بالتأكيد عن تلك الموجودة في الإحالة المرجعية، ولكن الفكرة متطابقة إلىٰ حد كبير، وهي: الروح والنفس وجوهر البشر، وهل جوهر النفس البشرية مادة، أم أنه بدن قائم بذاته يختلف عن باقي

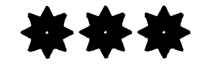
الأبدان الأرضية، وليس مجرد «عارض» (بالمعنىٰ الأرسطي) لبدن أرضي؟ ويُمكن أيضًا ملاحظة أن جزءًا مِنَ العنوان الطويل للمسألة التاسعة عشرة مصوغ كالآتي: «مع حقيقة النفس .. وهل هي الروح أم لا؟ ويُلاحظ أن مسألة من هذا النوع تلائم عملًا بعنوان «في معرفة الروح والنفس»، وأنها تُناسب هذا النوع المعروف من الأسئلة حول الفرق (إن وجد) بين المصطلحين، إلا أن هذا الأمر لم تتناوله المسألة التاسعة عشرة، إلا أن المسألة العشرين أُفردت بالكامل للرد علىٰ سؤال: هل النفس والروح «شيء واحد أو شيئان متغايران»؟ وهكذا يبدو أن أجزاءً كبيرة مما أراد أن ينشره ابن القيم تحت عنوان: «كتابنا الكبير في معرفة الروح والنفس» قد اشتمل عليها كتاب «الروح».

إن الطبيعة المركبة لكتاب «الروح» يُمكن إدراكها، ربما علىٰ سبيل المفارقة، من خلال النشر حديث العهد لآخر فصول الكتاب (المسألة الحادية والعشرون) في مجلد مستقل بتحقيق أبي حذيفة إبراهيم بن محمد. وتتناول المسألة الحادية والعشرون الأنواع الثلاثة للنفس المعروفة في المأثورات الإسلامية (وهي الأمارة، واللوامة، والمطمئنة، علىٰ الترتيب)؛ يُنظر الموجز آخر الفصل.

ويُقر أبو حذيفة بأن هذا الفصل وإن كان ابن القيم لم يقدمه في صورة عمل أدبي مستقل، فإنه يُمكن اعتباره عملًا قائمًا بذاته بالنظر إلىٰ نشره منفصلًا عن باقي فصول الكتاب، ويشير إلىٰ أن ذلك ربما كان غرض ابن القيم عندما شرع في كتابته.

ويورد أبو حذيفة اقتباساتٍ قصيرةً بلا تعليق تحوي إشارة ابن القيم إلىٰ كتاباته حول الموضوع، بما فيها «الكتاب الكبير» الذي تقدمت الإشارة إليه.

ويبدو أن مقصده هو أن ابن القيم أراد أن يؤلف كتابًا مستقلًّا، وإن لم يكن كتاب من هذا النوع قد وصل إلينا، فربما يفي هذا الفصل من كتاب «الروح» بالغرض. وبقدر ما أتصور فإن المغزىٰ هنا - بحسب كتيب أبي حذيفة - أن هذا الفصل يستطيع أن يقوم بذاته في صورة أطروحة منفصلة؛ ولعل ذلك كان مقصد ابن القيم.





٥ـ صحة نسبة كتاب «الروح» إلى ابن القيم

لقد أصبحت صحة نسبة كتاب «الروح» إلىٰ ابن القيم محل طعن في الآونة الأخيرة، وذلك - فيما يبدو - لأسباب عقدية لا عَلَاقة لها بالتمحيص الأدبي أو التاريخي. وتتوفر المعلومات عن الجدل الدائر في معظمها علىٰ الإنترنت، وسوف يُشار إلىٰ مواقع الإنترنت ذات الصلة في هوامش هذا الفصل.

ولقد تصدىٰ العالم السعودي بكر أبو زيد - الذي أَلَّفَ عددًا من الكتب عن ابن القيم - لمسألة صحة نسبة الكتاب إلىٰ ابن القيم، فكتب يقول:

«وقد انتشر علىٰ ألسنة بعض طلاب العلم أن كتاب «الروح» ليس لابن القيم، أو أنه ألفه قبل اتصاله بشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالىٰ. هذا ما تناقلته الألسن ومر علىٰ الأسماع في المجالس والمباحثات، ولم أَرَ ذلك مدوّنًا في كتاب، ولعل شيئًا من ذلك قد دُوّن ولكن لم يتيسر الوقوف عليه».

وراح أبو زيد يدحض كلا الادعاءين عن طريق عدد من الإحالات المرجعية إلىٰ كتاب «الروح»، والتي وردت في كتابات أخرىٰ لابن القيم، والاستشهاد بأقوال عدد من الكتاب المتأخرين، وكذا بعض الاعتبارات الأسلوبية والمنهجية. كما اقتبس عددًا من الإشارات إلىٰ ابن تيمية مما ورد في كتاب «الروح»؛ لإثبات أن ابن القيم ألف الكتاب بعد لقائه بشيخه.

كما تصدىٰ للمسألة مشهور سلمان وأعطىٰ نفس الإجابة السابقة عبر أحد المواقع السلفية علىٰ الإنترنت، وذلك في إبريل من العام ٢٠٠٥. ولقد تناول

سلمان الكتاب بالدراسة عن كَثَبٍ، مستعينًا في ذلك بالمخطوطة الموجودة في حوزته، وذلك سعيًا منها للوصول إلىٰ استنتاج حول المسألة. ووجد مشهور إحالة مرجعية إلىٰ كتاب «الروح» في كتاب آخر لابن القيم، وهو «التبيان في أقسام القرآن».

ولقد أُلمح إلىٰ أن العالم الراحل عبد العزيز بن عبد الله بن باز الذي شغل منصب المفتي العام للمملكة العربية السعودية هو مَنْ يقف وراء ادعاءات أن الكتاب لم يؤلفه ابن القيم. ولقد جمعت قدرًا مِنْ رد العالم الكويتي سيد يوسف الرفاعي - وهو فقيه له مكانته (وهو متبع للمذهب الشافعي) وعالم صوفي، ووزير أسبق في الحكومة - الذي أورده في كتابه: «نصيحة لإخواننا علماء نجد» يقول:

«تتهمون المخالفين لكم من المسلمين بأنهم جهمية أو معتزلة مارقون. وأنتم الجهمية؛ لأنكم وافقتموهم في بعض آرائهم. وحقًّا أنتم المعتزلة؛ لأنكم شاركتموهم في إنكار الولاية والأولياء والكرامة والكرامات، وحياة الموتىٰ وتحكيم العقل في المغيبات من أمور الدين».

توجد حاشية بعد عبارة «حياة الموتىٰ» تقول: «وهكذا فهم ينكرون أن ابن القيم هو مَنْ ألف كتاب «الروح»، ويُشير موقع آخر إلىٰ «عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المتوفىٰ عام ١٩٩٩ م، والمفتي الأسبق للمملكة العربية السعودية الذي هو عالم من علماء السلاطين بامتياز ومِنْ كبار المبتدعة، الذي لا يُمكن إغفال أثره في نشر الأفكار المنحرفة» بأنه المقصود من كتاب «نصيحة لإخواننا علماء نجد» للرفاعي.

ولقد عثرت علىٰ فتوىٰ (منشورة بالكامل علىٰ الإنترنت) ينتقد فيها ابن باز تساهل ابن القيم فيما يتعلق بالصلاة وتلاوة القرآن في المقابر. وتتناول هذه الفتوىٰ الخلاف الذي طال أمده في الإسلام بشأن جواز الأعمال التعبدية في الأضرحة. ولقد علم المستفتي أن ابن باز يُحَرِّم ذلك، وأنه طالب مَنْ يقول بجوازه أن يأتي بدليل علىٰ صحة كلامه. وامتثالًا لذلك كتب المستفتي لابن باز أنه وجد دليلًا في كتاب الروح؛ وأجاب ابن باز بأن «آراء الآحاد من الناس» لا وزن لها علىٰ الإطلاق إذا ما وقعت في تعارض مع القرآن والسنة. وهكذا فإن ابن باز يُنكر حجية كتاب «الروح» ولا يُنكر صحة نسبته إلىٰ ابن القيم؛ لأنه ينكر حق أي فرد في أن يقول برأي مخالف للقرآن والآثار ذات الحجية الشرعية.

إنني غير قلق فيما يخص صحة نسبة الكتاب إلىٰ ابن القيم (والتي لا أرىٰ سببًا يدعو إلىٰ التشكيك فيها). ومِنْ ناحية أخرىٰ: فإن الادعاءات في هذا الصدد تدعو إلىٰ الاهتمام. ولا يُشير أي من أبي زيد أو سلمان إلىٰ الباعث علىٰ التشكيك في صحة نسبة الكتاب إلىٰ ابن القيم.

ومن الواضح أن إقرار ابن القيم لبعض الممارسات التي تجدها فرق من المسلمين محرمة أو مكروهة، يُعطي باعثًا قويًّا لهؤلاء لإنكار أن ابن القيم ألف كتاب «الروح».

وبالنظر إلىٰ المكانة الكبيرة التي يتمتع بها ابن القيم عند هذه الفرق، فإن المسلك الأسهل والأكثر منطقية قد يتمثل في رفض الكتاب بالكلية، واعتبار نسبته إليه زورًا. وجدير بالذكر أن زخر كتاب «الروح» بالتعبيرات والمصطلحات الفلسفية أو العلمية، ربما أثار شكوك بعض الطلاب السلفيين.



٦ـ ملخص الكتاب

□ **ذكرنا فيما تقدم**: أن التمهيد الموجود في مختلف النسخ المطبوعة لا يوجد في أي مخطوطة من المخطوطات سالفة الذكر؛ ومع ذلك فإن البنية الأساسية للكتاب متطابقة في جميع المخطوطات، بل إنه متسق بين جميع النسخ المطبوعة (أيضًا: لم يُظْهر الفحص الانتقائي لبعض الفقرات بالإحالة إلىٰ المخطوطات أي اختلافات جديرة بالذكر).

إن كتاب «الروح» مُقسّم إلىٰ إحدىٰ وعشرين مسألة متفاوتة الطول. وبعض هذه المسائل مُقسّم إلىٰ فصول، أو يشتمل علىٰ فصول متممة للأمور ذات الصلة بموضوع الفصل.

□ **وفيما يلي سرد للإحدىٰ وعشرين مسألة**، بالإضافة إلىٰ بعض المعلومات عن محتواها. ولكي أعطي القارئ تصورًا للطول النسبي لكل فصل، وضعت في الأقواس أرقام الصفحات حسب نسخة مكة التي استعنت بها لأغراض هذه الدراسة:

١ - هل تعرف الأموات زيارة الأحياء وسلامهم أم لا؟ (صفحات ٩-٢١).

فصل: ويدل علىٰ هذا أيضًا: ما جرىٰ عليه عمل الناس قديمًا وإلىٰ الآن من تلقين الميت ليجيب منكرًا ونكيرًا.

٢ - هل أرواح الموتىٰ تتلاقىٰ وتتزاور وتتذاكر أم لا؟ (صفحات ٢٢-٢٥).

٣ – هل تتلاقىٰ أرواح الأحياء وأرواح الأموات أم لا؟

٤ – هل الروح تموت أم الموت للبدن وحده؟

٥ – الأرواح بعد مُفارقة البدن إذا تجردت بأي شيء يتميز بعضها من بعض حتىٰ تتعارف وتتلاقىٰ؟ وهل تشكل إذا تجردت بشكل بدنها الذي كانت فيه وتلبس صورته أم كيف يكون حالها؟ (صفحات ٤٤-٤٦).

٦ – هل الروح تُعاد إلىٰ الميت في قبره وقت السؤال أم لا؟ (صفحات ٤٧-٦٦).

تتناول عدة فصول فرعية أمورًا تتصل بهذه المسألة، ولا سيما الفهم الصحيح «لعذاب القبر»، وإن كان عذابًا جسديًّا أم غير ذلك.

٧ – قول للسائل: ما جوابنا للملاحدة والزنادقة المنكرين لعذاب القبر وسعته وضيقه؛ وكونه حفرة مِنْ حفر النار أو روضة من رياض الجنة؛ وكون الميت لا يجلس ولا يقعد فيه؟ (صفحات ٦٧-٧٩).

هذا الباب مقسم إلىٰ عشرة فصول ثانوية، كل منها مُكرّس لأمور مرقمة مسلسلة الترقيم متعلقة بالسؤال المطروح. وينتبه ابن القيم إلىٰ وجود الكثير من الأمور الحرجة فيما يخص هذه المسألة؛ فالملاحدة والزنادقة وإخوانهم مِنْ أهل البدعة والضلال، أي: الفلاسفة والمتكلمون من أصحاب الأهواء الفلسفية يتناولون بالطعن جميع المأثورات التي تبدو مخالفة للمنطق. ويتناول ابن القيم هذه القضية الجوهرية، وكذلك صنوف العذاب التي يُعتقد أنها تنزل ببعض الموتىٰ في قبورهم.

٨ – قول السائل: ما الحكمة في كون عذاب القبر لم يذكر في القرآن مع

شدة الحاجة إلىٰ معرفته والإيمان به ليحذر ويُتقىٰ؟ (صفحات ٨٠-٨١).

٩ - قول السائل: ما الأسباب التي يُعذّب بها أصحاب القبور؟ (صفحات ٨٢-٨٤).

١٠ - الأسباب المنجية من عذاب القبر. (صفحات ٨٥-٨٩).

١١ - السؤال في القبر: هل هو عام في حق المسلمين والمنافقين والكفار، أو يختص بالمسلم والمنافق؟ (صفحات ٩٠-٩٢)

١٢ - هل سؤال منكر ونكير مختص بهذه الأمة، أو يكون لها ولغيرها؟ (صفحات ٩٣-٩٤).

١٣ - هل الأطفال يمتحنون في قبورهم؟ (صفحات ٩٥-٩٦).

١٤ - قوله: عذاب القبر دائم أم منقطع؟ (صفحات ٩٧-٩٨).

١٥ - أين مستقر الأرواح ما بين الموت إلىٰ القيامة؟ هل هي في السماء أم في الأرض؟ وهل هي في الجنة والنار أم لا؟ وهل تودع في أجسادها التي كانت فيها، فتنعم وتعذب فيها، أم تكون مجردة؟ (صفحات ٩٩-١٢٤).

وتُعد هذه المسألة محورية في علم الكلام عند المسلمين، لذا فإن الباب يمتاز بطوله، ويتألف من العديد من الفصول، شأنه في ذلك شأن المسألة السابعة، ويتناول كل منهما رأيًا من الآراء الكثيرة التي أُعرب عنها؛ ردًّا علىٰ المسألة.

١٦ - هل تنتفع أرواح الموتىٰ بشيء مِنْ سعي الأحياء أم لا؟ (صفحات ١٢٥-١٥٠).

يُقصد بـ«الأحياء» هنا فريقان متمايزان:

أولهما: الموتىٰ حينما كانوا أحياء.

وثانيهما: الباقون علىٰ قيد الحياة بعد وفاة ذويهم.

والسؤال فيما يخص الفريق الأول: هل ينتفع الموتىٰ بأي شيء من الآثار الباقية لعملهم الصالح في الدنيا؟ مثلًا: هل ينالهم نفع إن تركوا أبناء صالحين؟

والسؤال فيما يخص الفريق الثاني يتعلق بالدعاء للموتىٰ والعبادات التي تؤدىٰ عنهم. ويرد ابن القيم بالإيجاب ويجتهد ليقدم الأدلة من النصوص؛ ردًّا علىٰ ما أثير أمامه من اعتراضات، علىٰ أن معظم هذا الباب متعلق بالحالة الثانية التي تثير تساؤلات علىٰ شاكلة: هل للمرء أن يخصص نصف عبادته أو ربعها لصالح المتوفىٰ؟ وتؤدي الفصول هنا وظيفة الأبواب حسنة البناء.

١٧ - هل الروح قديمة أم محدثة مخلوقة؟ (صفحات ١٥١-١٦٣).

يؤكد ابن القيم علىٰ أن الروح مخلوقة، ويعزو القول بِقِدَمِ الروح إلىٰ منحرفين وزنادقة. ويسوق أحد الفصول المندرجة تحت هذه المسألة اثني عشر دليلًا علىٰ خلق الروح؛ ويورد الفصل التالي له ردًّا علىٰ ادعاء أن القرآن غير واضح، أو متشابه فيما يخص هذا الأمر؛ ويقدم الفصل الأخير ردًّا علىٰ ادعاء أن الروح البشرية من أمر الله، ومِنْ ثَمَّ فهي ليست مخلوقة.

١٨ - تقدم خلق الأرواح علىٰ الأجساد أو تأخر خلقها عنها. (صفحات ١٦٤-١٨٢).

يميل ابن القيم إلىٰ تأخر خلق الروح، إلا أنه يبدو أقل إصرارًا هنا منه

في المسألة السابقة. ويرجح ابن القيم الأدلة من القرآن والسنة في عدد من الفصول؛ ويعرض الفصل الأخير الدليل الحاسم علىٰ أن الروح مخلوقة بعد الجسد.

١٩ - ما حقيقة النفس: هل هي جزء مِنْ أجزاء البدن أو عرض من أعراضه أو جسم مساكن له مودع فيه، أو جوهر مجرد؟ وهل هي الروح أو غيرها؟ وهل الأمارة واللوامة والمطمئنة نفس واحدة لها هذه الصفات أم هي ثلاث أنفس؟ (صفحات ١٨٣-٢٢١).

ذكرت - فيما تقدم - أن هذه المسألة تناولتها أطروحة منفصلة يُشير إليها ابن القيم في كتاباته بـ «كتابنا الكبير في معرفة الروح والنفس». ويحوي الباب الكثير من المأثورات والأدلة حول الظواهر اللامنطقية (إن جاز لنا التعبير)، إلا أن الباب يدور موضوعه في الأساس حول الرد علىٰ الأسئلة الفلسفية، ولا سيما المتعلقة بمادية الروح (أو النفس) من عدمها، مستخدمًا في ذلك مصطلحات فلسفية. ولا يوجد تناول متسق هنا لأنواع الروح الثلاثة المعروفة (الأمارة، واللوامة، والمطمئنة). وعلىٰ الرُّغْم من الجزء الأخير من عنوان الباب؛ إذ يشكل هذا المبحث موضوع المسألة الحادية والعشرين.

٢٠ - هل الروح والنفس شيء واحد أو شيئان متغايران؟ (صفحات ٢٢٢-٢٢٤).

يتعرض هذا الباب القصير للغاية لنفس الأسئلة التي تناولتها الأبواب شديدة الطول التي سبقته. ومِنَ الصعب تصور أن هذه المسألة تشكّل بابًا مستقلًّا في كتاب حسن التنظيم ككتاب «الروح»، ولكن يبدو الباب وكأنه

مقالة قصيرة عن نفس موضوع المسألة التاسعة عشرة؛ ولكن في اعتقادي أن ابن القيم أراد أن يحرر هاتين المقالتين ليشكلا معًا كتابًا واحدًا، وذلك وبالنظر إلىٰ عدم تضمينها في مسودة كتاب «الروح».

٢١ - هل النفس واحدة أم ثلاث؟ (صفحات ٢٢٥-٢٧٠).

وَفْقًا لما تقدم، يتناول هذا الباب أنواع الروح الثلاثة المعروفة عند المسلمين. إن تناول طبيعة هذه الأنواع الثلاثة للروح، والتي يكتسب كل منها أهمية دينية، دفع ابن القيم إلىٰ الكتابة عما يدور في عقل المتدين، ومنه البُرُق التي يصبو المؤمنون إليها، وكذلك الاطمئنان واليقين اللذان يداخلان نفس المؤمن الحق.

إن الصراع الكبير يدور بين النفس المطمئنة المقترنة بصفات الصلاح من ناحية، والأمارة المقترنة بصفات السوء من ناحية أخرىٰ، إلا أن المسلم - كما يُشير ابن القيم - لا يجد دائمًا أنواعًا محددة المعالم للنفس؛ بحيث تكون إحداهما خيرًا محضًا، والأخرىٰ شرًّا محضًا، ولكن لا بد لأي صفة أو مسألة أن تنطوي علىٰ وجهين، قد يبدو أنهما محمودان في الظاهر، لكن في الواقع لا بد أن أحدهما مذموم.

يقول ابن القيم: إن شيئًا واحدًا تكون له صورة واحدة تنقسم إلىٰ وجوه محمودة وأخرىٰ مذمومة؛ ويُشير إلىٰ أن الفرح والحزن والجزع والندم والغيرة كلها أمور قد تدخل الطمأنينة أو خلاف ذلك علىٰ نفس المؤمن. (ص ٢٣٥).

وهكذا فإن معظم الباب يتألف مِنْ سلسلة من الفصول، يبدأ كل منها بعبارة: «والفرق بين ...» ومِنْ ثَمَّ يسوق الفروقات بين أمرين (وليس بالضرورة

الأمران اللذان أشار إليهما في هذه العبارة).

وهكذا، فإن هذا الباب شديد الطول هو في معظمه مقالة عن الأخلاق، إذًا لا يتعلق بتناوله علىٰ الإطلاق؛ وتتمثل الصلة الوحيدة لهذا الباب بموضوع الكتاب في الإشارة إلىٰ ثلاثة أنواع للنفس، وما إذا كانت الروح والنفس شيئًا واحدًا، وقد سبق أن تناول هذا الأمر في المسائل السابقة.

تنقسم المسائل إلىٰ ثلاث مجموعات، وتندرج تحت ثلاثة أجزاء في المخطوطة الأقدم، وهي الإسكوريال ٦٩٩. ويشمل الجزء الأول (المسائل ١-١٦)، وموضوعها صفات أرواح الموتىٰ وحالهم ومآلهم، ويتناول علىٰ وجه التحديد مشروعية أفعال معينة في القبور بعد دفن الميت.

ويخوض الجزء الثاني (المسائل ١٧-١٨) في طبيعة الروح والنفس.

ويتألف الجزء الثالث من المسائل الثلاث الأخيرة. وقد أشرنا إلىٰ أن المسألة التاسعة عشرة - وهي ذات الطابع الأكثر فلسفية من بين جميع المسائل - كُتبت في الأصل لتخرج في صورة أطروحة مستقلة. والمسألة الأخيرة في معظمها هي مقالة عن الأخلاق، إلا أنها تحتوي كذلك علىٰ بعض الفقرات الصريحة عن الجوانب المعرفية والنورانية، وتُختتم بإشارات إلىٰ علم الكلام.

وكل مسألة من المسائل حسنة التنظيم، وينطوي بعضها علىٰ بنية واضحة من ناحية، وبعضها لا يرقىٰ من حيث التماسك؛ لِيُكَوّن أبوابًا في كتاب من ناحية أخرىٰ، ويتضح علىٰ نحو خاص وجود قدر كبير من التَّكرار.



ملحق

تمهيد ابن القيم

لقد عثرت إلىٰ الآن علىٰ تمهيدين متطابقين تقريبًا، إلا أن الفوارق بينهما كبيرة؛ بحيث قررت أن أنشرهما منفصلين بدلًا مِنْ إخراج «نسخة» واحدة من النصين. وفي نسخة الإسكوريال فقط يُستهل التمهيد بـ: «قال الشيخ [...] شمس الدين [...] ابن قيم الجوزية، وهو ما يدل دَلَالة واضحة علىٰ أن ابن القيم هو مَنْ أَلَّف الكتاب. ومع ذلك فإن الجزء الأساس من التمهيد - وهو الجزء الذي يتحدث عن مراحل خلق الإنسان، كما أسلفت - هو أكثر وضوحًا في مخطوطة ليدن. كما تشير مخطوطة ليدن إلىٰ أن ابن القيم أورد هذه المسائل ردًّا علىٰ أسئلة طُرِحت عليه، لكن ربما تكون هذه الإشارة مبنية علىٰ فهم افتراضي لآية القرآن المشهورة. وفي الأخير يُلاحظ أن مخطوطة ليدن هي المخطوطة الوحيدة التي تُشير إلىٰ وجود إحدىٰ وعشرين مسألة في الكتاب.

A. MS Escorial

قال الشيخ الإمام العالم العلامة الحجة البارع بقية السلف الكرام، أحد الأئمة الأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن قيم الجوزية - تغمده الله برحمته: الحمد لله العلي العظيم الحليم الكريم الغفور الرحيم، الحمد لله رب العالمين، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين، خلق الإنسان مِنْ سلالة مِنْ طين، ثم جعله نطفة في قرار مكين، ثم خلق النطفة علقة سوداء للناظرين،

ثم خلق العلقة مضغة قطعة لحم بقدر أكلة الماضغين، ثم خلق البناء المبين، ثم كسا العظام لحمًا هو لها كالثوب للابسين، ثم أنشأه خلقًا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين! فسبحان مَنْ شملت قدرته كل مقدور، وجرت مشيئته في خلقه بتصاريف الأمور، وتفرد بملك السماوات والأرض يخلق ما يشاء، وهو يصوركم في الأرحام كيف يشاء، لا إله إلا هو العزيز الحكيم!!

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، إلهًا جَلَّ عن التمثيل والنظير، وتعالىٰ عن الشريك والظهير، وتقدس عن شبه خلقه فليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وخيرته من خلقه وأمينه علىٰ وحيه في حجته علىٰ عباده، أرسله رحمة للعالمين، وقدرة للعاملين، ومحجة للسالكين، وحجة علىٰ العباد أجمعين. فصلىٰ الله وملائكته ورسله عليه وعليه السلام ورحمة الله وبركاته.

أما بعد فهذا الكتاب مشتمل علىٰ مسائل في الروح ومعانيها. أما المسألة الأولىٰ:

B. MS Leiden

بسم الله الرحمن الرحيم

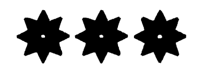
الحمد لله العلي العظيم الحليم الكريم الغفور الرحيم، الحمد لله رب العالمين، مالك يوم الدين، خلق الإنسان مِنْ سلالة مِنْ طين، ثم جعله نطفة في قرار مكين، ثم خلق النطفة سوداء للناظرين، ثم خلق العلقة مضغة؛ وهي قطعة لحم بقدر أكلة للماضغين، ثم خلق المضغة عظامًا مختلفة المقادير

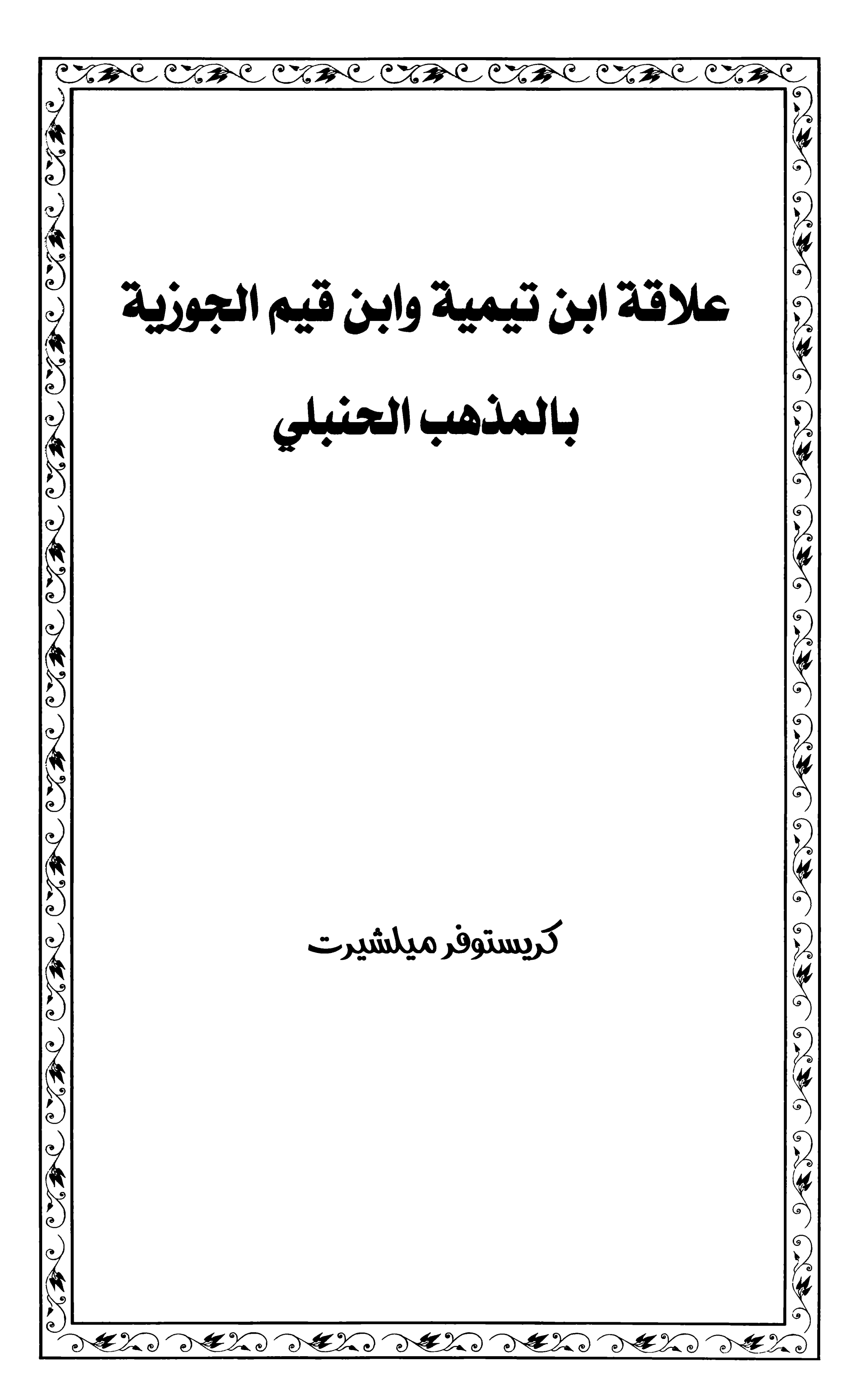
والمنافع، أساس يقوم عليه هذا البناء المتين، ثم كسا العظام لحمًا هو لها كالثوب للابسين ثم أنشأه خلقًا آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين!! فسبحان مَنْ شملت قدرته كل مقدور، وجرت مشيئته في خلقه بتصاريف الأمور، وتفرد بملك السموات والأرض، يخلق ما يشاء، هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم!!

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، إله جَلَّ عن التمثيل والنظير، وتعالىٰ عن الشريك والظهير، تقدس عن شبه خلقه فليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، وخيرته من خلقه وأمينه علىٰ وحيه في حجته علىٰ عباده، أرسله الله رحمة للعالمين، ومحجة للسالكين، وحجة علىٰ العباد أجمعين. فصلىٰ الله وملائكته ورسله عليه وعليه السلام ورحمة الله وبركاته.

❑ **أما بعد:** فهذا الكتاب مشتمل علىٰ إحدىٰ وعشرين مسألة في الروح وما يتعلق بها. الشيخ الإمام العالم العلامة أبو عبد الله محمد ابن قيم الجوزية، قدس روحه ونور ضريحه، وقد سُئل عن الروح فقال: الحمد لله ... المسألة الأولىٰ.





علاقة ابن تيمية وابن قيم الجوزية بالمذهب الحنبلي

كريستوفر ميلشيرت



المقدمة

يعد ابن تيمية وابن قيم الجوزية مِنَ العلماء البارزين في المذهب الحنبلي؛ وقد نشر عبد الحكم المطرودي كتابًا عن موقف ابن تيمية من المذهب الحنبلي.

❑ **ويهدف هذا المقال أولًا إلىٰ** تحديد ما يمثله كلٌّ مِنَ ابن تيمية وابن القيم للمذهب الحنبلي في أواخر القرون الوسطىٰ، لا سيما فيما يتعلق بقواعد المذهب الخاصة.

❑ **أما الهدف الثاني** فهو استخلاص خصائص فقه ابن القيم، لا سيما فيما يتصل بالمذهب الحنبلي.

لقد كان المذهب الحنبلي - كبقية المذاهب الفقهية السنية الأخرىٰ (الحنفي، والشافعي، والمالكي) - هيئة علمية لبناء الفقهاء. ومِنْ ثَمَّ، فقولنا: إن ابن تيمية وابن القيم حنبليان، يعني: أنهما درسا علىٰ يد علماء حنابلة، وأن هؤلاء العلماء أجازوهما للإفتاء علىٰ قواعد المذهب الحنبلي. ففي زمانهما، لم يكن أحد يرعىٰ انتباهًا لأي رأي يصدر من أي شخص ما لم يكن مُجازًا من أحد المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفي أو الشافعي أو المالكي أو الحنبلي. ويعد التراث التراكمي للمذهب هو الأصل الثاني المكون للمذاهب الفقهية السنية.

❑ وتتلخص نظرية الشريعة الإسلامية التي سادت منذ عام ١٠٠٠ م - علىٰ الأقل - في أن الله قد أوحىٰ إرادته إلىٰ البشر في القرآن وفي أقوال الرسول

وأفعاله، وأن الله قد جعل الأدلة واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار؛ بحيث لا يكون ثمة مجال للاختلاف؛ مثل: فرض الصلاة خمس مرات يوميًّا. وفي بعض النقاط: نجد الأدلة التي وضعها الله يشوبها غموض في الدَّلالة علىٰ إرادته؛ مما يفسح الطريق لوجود العديد من التفسيرات الصحيحة.

ومِنْ ثَمَّ قد نجد - في بعض الأحيان - أن مذهبًا فقهيًّا معينًا يتبنىٰ رأيًا في مسألة ما يعارض فيه المذاهب الأخرىٰ جميعها.

◈ **فعلىٰ سبيل المثال:** نجد أن الحنفية يرفعون أيديهم في بداية الصلاة فقط، في حين ترىٰ المذاهب الأخرىٰ، أن رفع الأيدي في الصلاة يتكرر في أكثر من موضع في الصلاة.

وفي أغلب الأحيان: قد تجد الخلاف بين أتباع المذهب الواحد:

◈ **فعلىٰ سبيل المثال:** في المواطن التي ينبغي علىٰ المُصلّي الجهر بقراءة القرآن، يوجد خلاف بين علماء الحنفية حول ما إذا كان يتوجب علىٰ المرء قراءة القرآن بصوت يُسمع به نفسه فقط، أم يجهر به لدرجة تمكّن شخصًا آخر بجواره من سماعه أيضًا.

وستجد مثل هذه المسائل مبسوطة في مدونات ضخمة تقع في العديد من المجلدات؛ تتناول - في العادة - الأدلة التي تؤيد أحكام المذهب الذي يتبعه المؤلف، الذي يرجح بدوره - في بعض الأحيان - أحد هذه الأحكام، في حين يُترك الخلاف- في أحيان أخرىٰ- دون ترجيح.

❑ **وعلىٰ هذا؛** فإن القول بأن ابن قيم الجوزية أو ابن تيمية حنبليان، يعني: أنهما قد صنّفا كتبًا تعرض آراء المذهب الحنبلي، وقد عرضا ترجيحاتهما.

وإذا جئنا لنُحصي عدد المرات التي ذكر فيها اسم ابن تيمية في مدونة تجمع آراء المذهب الحنبلي صُنّفت في أواخر القرن الخامس عشر، نجد أن علماء المذهب الحنبلي في الفترات التالية لابن تيمية يعدونه شخصية مؤثرة في المذهب، إلا أنه يسبقه في التأثير بعض العلماء الآخرين؛ حيث كان تأثير العديد من فقهاء الحنابلة الآخرين - ما قبل ابن تيمية وما بعده - في تكوين مدونة الآراء الخاصة بالمذهب الحنبلي أكثر فاعلية. وعلىٰ النقيض مِنْ ذلك، جذب ابن القيم القليل من اهتمام فقهاء الحنابلة اللاحقين، حتىٰ فيما يتعلق بالمسائل الفقهية التي أفاض في تناولها من وجهة نظر المذهب الحنبلي بشكل خاص.

ويبدو أن سبب اختلاف مستوىٰ تأثيرهما في المذهب الحنبلي - المتواضع والضعيف علىٰ الترتيب - يرجع إلىٰ أن ابن تيمية أولىٰ اهتمامًا أكبرَ بالتراث التراكمي للمذهب الحنبلي، في حين تجاهل ابن القيم في كثير مِنَ الأحيان هذا التراث لصالح الأقوال التي اعتبر أنها آراء مؤسس المذهب؛ أحمد بن حنبل (ت ٢٤١/ ٨٥٥).

إن الطريقة الأولىٰ التي اقترحها هنا لقياس مدىٰ محورية ابن تيمية وابن قيم الجوزية في المذهب الحنبلي - هي إحصاء عدد مرات الإحالة لعلماء الحنابلة الأوائل في مدونة تضم آراء علماء المذهب، صنفها علاء الدين علي بن سليمان المرداوي (توفي في دمشق، ٨٨٥/ ١٤٨٠)، وهي: «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف علىٰ مذهب الإمام أحمد بن حنبل». ويعد هذا الكتاب شرحًا تفصيليًّا لكتاب «المُقنع» لابن قدامة المقدسي (توفي في دمشق، ٦٢٠/ ١٢٢٣). وقد اخترت عينة من عشر صفحات من كل مجلد (باستثناء المجلد الأخير، الذي

خُصص نحو ثلثه لنصوص أخرىٰ) وقد بلغ إجمالي صفحات العينة ١١٦ صفحة. وكلما زادت الإحالة إلىٰ شخص ما؛ دلّ هذا علىٰ الأهمية والتأثير الذي أحدثه في تطور المذهب الحنبلي.

□ **وفيما يلي ملخص لما توصلت إليه مِنْ دراسة هذه العينة:** وقد أثبتُّ في هذه الخلاصة واحدًا وعشرين عالمًا هم الذين تمت الإحالة إليهم أكثر من غيرهم، إلىٰ جانب أسماء الكتب التي تمت الإحالة إليها، كما أوردت في أول ذكر لكل منهم المرجع الذي يمكن الاعتماد عليه في معرفة المزيد عن حياتهم:

١ - ابن مفلح القاقوني محمد (توفي في دمشق، ٧٦٣/ ١٣٦٢).

٢٥٦ إحالة، معظمها إلىٰ الفروع. لمعرفة المزيد عن حياته، انظر:

Laoust, Henri: Le Hanbalisme sous les mamlouks bahrides (658 - 784/1260-1382), in: Revue des études islamiques 28 (1960), pp. 171, at pp. 68-69.

٢ - ابن قدامة، عبد الله بن أحمد (توفي في دمشق، ٦٢٠/ ١٢٢٣).

٢٥٥ إحالة، إلىٰ «المغني»، و«الكافي»، وغيرهما، وغالبًا ما تتم الإشارة إليه بالمصنِّف؛ حيث إنه هو مؤلف الكتاب الذي يأتي كتاب «الإنصاف» شرحًا له. لمعرفة المزيد عن حياته، انظر:

Laoust, Henri: Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855-656/1258), in: Revue des études islamiques 27 (1959), pp. 67-128, at pp. 124-125.

٣ - ابن حمدان، أحمد (توفي في القاهرة، ٦٩٥/ ١٢٩٥).

١٩٢ إحالة، إلىٰ «الرعاية الكبرىٰ»، و«الصغرىٰ». لمعرفة المزيد عن حياته، انظر:

Laoust, Califat, pp. 124-125.

٤ - ابن أبي عمر، عبد الرحمن (توفي في دمشق، ٦٨٢/ ١٢٨٣).

١٤١ إحالة، وتتم الإحالة إليه تحت اسم «الشارح» أو «الشارح الأكبر» (أي لـ«المقنع» لابن قدامة). لمعرفة المزيد عن حياته. انظر:

.Laoust, Bahrides, pp. 40-41

٥ - ابن حنبل، أحمد (توفي في بغداد. ٢٤١/ ٨٥٥).

١٣٥ إحالة، ٥١ منها (٣٨٪) بها روايات متعددة ومتعارضة لأقوال ابن حنبل. لمعرفة المزيد حول فقه ابن حنبل، انظر:

Melchert, Christopher: Ahmad ibn Hanbal, Oxford 2006, chapter 3

٦ - المجد، مجد الدين عبد السلام بن عبد الله (توفي في حران، ٦٥٢/ ١٢٥٤).

١٢٩ إحالة، إلىٰ «المحرر». لمعرفة المزيد عن حياته، انظر:

Laoust, Califat, p. 126.

٧ - القاضي أبو يعلىٰ بن الفراء، محمد بن الحسين (توفي في بغداد، ٤٥٨/ ١٠٦٥).

١١١ إحالة، تتم الإحالة إلىٰ كتابه المجرّد أكثر مِنْ أعماله الأخرىٰ، وغالبًا ما تتم الإشارة إليه بالقاضي. لمعرفة المزيد عن حياته، انظر:

Laoust, Califat, pp. 96-98

٨ - أبو الخطاب الكلوذاني، محفوظ بن أحمد (ت في بغداد، ٥١٠/١١١٦).

١٠٩ إحالة، إلىٰ «الهداية»، و«الانتصار»، وغيرهما. لمعرفة المزيد عن حياته، انظر:

Laoust, Califat, pp. 102-103

٩ - عبد الرحمن بن أبي القاسم، بسران (ت ٦٨٤/ ١٢٨٥).

٩٥ إحالة، إلىٰ «الحاوي الصغير»، و«الكبير». لمعرفة المزيد عن حياته، انظر: ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد: «الذيل علىٰ طبقات الحنابلة»، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة ١٣٧٢/ ١٩٥٢-٥٣، أعيدت طباعته في بيروت، د.ت.، المجلد الثاني، ص ٣١٣/ ٣١٥.

١٠ - ابن منَجّىٰ، أسعد (محمد) (توفي في دمشق، ٦٠٦/ ١٢٠٩).

٨٦ إحالة، إلىٰ «الخلاصة» و«شرح الهداية». لمعرفة المزيد عن حياته، انظر: ابن رجب، الذيل، المجلد الثاني، ص ٤٩/ ٥١.

١١ - ابن السري الدجيلي، (الحسين) بن يوسف، بغدادي (ت ٧٣٢/ ١٣٣١).

٨١ إحالة، إلىٰ «الوجيز». لمعرفة المزيد عن حياته، انظر:

ابن رجب، الذيل، المجلد الثاني، ص ٤١٧/ ٤١٨.

١٢ - عز الدين المقدسي، محمد بن علي (توفي في دمشق، ٨٢٠/ ١٤١٣).

٦٧ إحالة، غالبًا إلىٰ «نظم المفردات»، وأيضًا الإشارة إليه بـ: «شيخنا». لمعرفة المزيد عن حياته، انظر العليمي، عبد الرحمن (توفي في القدس، ٩٢٧/ ١٥٢٠-١٥٢١): «المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد»، تحقيق رياض عبد الحميد مراد، ومحيي الدين نجيب وإبراهيم صالح وحسن إسماعيل مُرُوّة وياسين محمود الخطيب ووليد يوسف العاني، بيروت ١٩٩٧، المجلد الخامس، ص ٢٠٣.

وعلىٰ حد علمي أيضًا: يمكن الرجوع إلىٰ نسخة «المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد» لمصطفىٰ عبد القادر أحمد عطا، بيروت ١٤٢٠/ ١٩٩٩. وتوجد نسختان سابقتان علىٰ هذه النسخة، وهما نسختان من مجلدين لمحمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٨٣/ ١٩٦٣، وبيروت (عالم الكتب) ١٤٠٣/ ١٩٨٣، ولكنهما تحتويان علىٰ نصف كتاب العليمي فقط.

١٣ - السامرائي، محمد بن عبد الله (توفي في بغداد، ٦١٦/ ١٢١٩).

٦٦ إحالة، إلىٰ «المستوعب». لمعرفة المزيد عن حياته، انظر:

Laoust, Califat, p. 119

١٤ - ابن عقيل، علي (توفي في بغداد، ٥١٣/ ١١١٩).

٦٣ إحالة، إلىٰ «الفنون»، و«الواضح»، و«التذكرة»، وغيرها، ولكن عادة

ما تكون الإحالة بالاسم. لمعرفة المزيد عن حياته، انظر:

Makdisi, George: Ibn ?Aq?l et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siécle (Ve siécle de l'Hégire), Damascus 1963.

١٥ - ابن قاضي الجبل، أحمد بن الحسن (توفي في دمشق، ٧٧١/ ١٣٧٠).

٥٣ إحالة، إلىٰ «الفائق». لمعرفة المزيد عن حياته، انظر: العليمي، «المنهج الأحمد»، المجلد الخامس، ص ١٣٥-١٣٧.

١٦ - الزركشي، محمد بن عبد الله (توفي في القاهرة، ٧٧٢/ ١٣٧٠).

٤٧ إحالة كلها بالاسم. لمعرفة المزيد عن حياته: انظر العليمي، «المنهج الأحمد»، المجلد الخامس، ص ١٣٧-١٣٨.

١٧ - فخر الدين بن تيمية، محمد بن الخضر (توفي في حران، ٦٢٢/ ١٢٢٥).

٤١ إحالة، كلها إلىٰ «التلخيص». لمعرفة المزيد عن حياته: انظر ابن رجب، «الذيل»، المجلد الثاني، ص ١٥١-١٦٢.

١٨ - ابن تميم الحراني، محمد (توفي حوالي ٦٧٥/ ١٢٧٦-١٢٧٧).

٣٩ إحالة، في بعض الأحيان بالمختصر، ولكن في معظم الأحيان بالاسم. لمعرفة المزيد عن حياته، انظر: ابن رجب، «الذيل»، المجلد الثاني، ص ٢٩٠.

١٩ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (توفي في دمشق، ٧٢٨/ ١٣٢٨).

٣٨ إحالة، دائمًا الإحالة تكون باسم الشيخ تقي الدين. لمعرفة المزيد عن حياته، انظر: المطرودي، المذهب الحنبلي.

٢٠ - ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد (توفي في دمشق، ٧٩٥/ ١٣٩٣).

٣١ إحالة، إلىٰ «القواعد الفقهية». لمعرفة المزيد عن سيرته الذاتية، انظر: العليمي، «المنهج الأحمد»، المجلد الخامس، ص ١٦٨-١٧١.

٢١ - الآدمي، أحمد بن محمد البغدادي (القرن الثامن/ القرن الرابع عشر).

٣١ إحالة، كلها إلىٰ «المنتخبْ»، و«المُنوّر». لمعرفة المزيد عن حياته، انظر: العليمي، «المنهج الأحمد»، المجلد الخامس، ص ٧٢.

بالنسبة إلىٰ المذهب الحنبلي، تشير هذه القائمة إلىٰ الشخصيات الأكثر تأثيرًا في تاريخ المذهب، علىٰ الأقل بوصفهم شارحي المذهب الحنبلي، من وجهة نظر علماء أواخر القرن الخامس عشر. وثَمَّةَ طرق أخرىٰ لمعرفة الشخصيات الأكثر تأثيرًا في تاريخ المذهب. وقد أوضح هذا ابن بدران في بداية القرن العشرين، حين قال: إن الأعمال الأكثر تأثيرًا في المذهب الحنبلي هي ثلاثة: «المختصر» للخرقي (توفي دمشق، ٣٣٤/ ٩٤٥-٩٤٦)؛ و«التنقيح الُمشبع» لعلاء الدين المرداوي؛ و«منتهىٰ الإرادات» للفتوحي (توفي في القاهرة، ٩٧٢/ ١٥٦٤-٦٥).

وقد حصر الناس أنفسهم - منذ هذا الوقت - في هذا العمل الأخير، وأهملوا غيره من الكتب كسلًا وغفلة عنها. ثم بعد تطاول الزمن ظهر موسىٰ الحجاوي (توفي في القاهرة، ١٠٥١/ ١٦٤١) الذي صنّف «الإقناع». وبعدها

اعتمد مصنفو الحنابلة علىٰ هذين الكتابين للفتوحي والحجاوي. ويبدو أن هذه القائمة تشمل فقط أهم الكتب التي كان يُعتمد عليها في التدريس، وإذا أردنا أن نكتب التاريخ الصحيح للمذهب الحنبلي، ينبغي علينا أن ندرج الإحالات والنصوص التدريسية إلىٰ جانب المداخل المثبتة في كتب التراجم والطبقات.

❑ أما بالنسبة للأغراض الخاصة بهذه الدراسة تحديدًا، فإن النتائج الرئيسة لعدد الإحالات في الدراسة التي أجريتها وَفْق كتاب «الإنصاف» للمرداوي تبدو شديدة الوضوح من الوهلة الأولىٰ؛ يبدو ابن تيمية وَفْق هذه القائمة شخصية غير ذات تأثير كبير في المذهب؛ حيث إن الإحالة إليه أقل بكثير من العديد من فقهاء الحنابلة الآخرين، في حين لا يظهر ابن قيم الجوزية بين الشخصيات العشرين الذين تكثر الإحالة إليهم (في واقع الأمر، تمت الإحالة إليه مرتين فقط في عينة البحث).

❑ كما يتضح أيضًا أنه ثمة فترة انقطاع كبيرة في التراث الحنبلي بين وقت المرداوي ووقتنا هذا؛ حيث إن معظم الكتب التي ألفها هؤلاء الفقهاء الذين يبلغ عددهم واحدًا وعشرين فقيهًا، والتي تمت الإحالة إليها أكثر مِنْ غيرها لم تُطبع حتىٰ الآن، ولكنني - مع هذا - أستطيع أن أؤكد أن هذه الكتب كانت مهمة للغاية في القرن الخامس عشر.

إن ابن تيمية وابن قيم الجوزية هما أشهر علماء الحنابلة في الوقت الحاضر، في القرن الرابع عشر، ولكن يوجد الكثير مِنْ علماء الحنابلة في القرن الرابع عشر الذين بذلوا الكثير مِنَ الجهود؛ لتشكيل خصائص المذهب الحنبلي.

إن السبب في ندرة الإحالة إلىٰ ابن تيمية لا يرجع إلىٰ إغفال المرداوي له، بل إن المرداوي عادة ما يضع أسماء العلماء الثقات الذين يحيل إليهم بالتسلسل. وفيما يلي نورد فِقْرة تعبر أبلغ تعبير عن ذلك، تتناول مسألة مَنْ يبيح لهم الإمام الخروج مع الجيش للجهاد:

ويمنع أيضًا الصبي - علىٰ الصحيح من المذهب - ذكره جماعة، وقدمه في «الفروع». وقال في «المغني»، و«الكافي»، و«البلغة»، و«الشرح»، و«الرعاية الكبرىٰ» وغيرها: يمنع الطفل. زاد المصنف والشارح: ويجوز أن يأذن لمن اشتد من الصبيان.

في بعض الأحيان، يورد المرداوي اسم ابن تيمية في سلسلة مِنَ الأسماء كهذه، ولكنه في الغالب يورد اسمه عند إيراد مسألة خاصة.

فعلىٰ سبيل المثال: ليس ببعيد عن هذا الاقتباس الذي أوردناه، فيما يخص الاستعانة بغير المسلمين في مواقع السلطة:

قال في «الفروع»: فدل علىٰ أن المسألة علىٰ روايتين. قال: والأولىٰ: المنع. واختاره شيخنا، يعني: الشيخ تقي الدين وغيره أيضًا؛ لأنه يلزم منه مفاسد أو يفضي إليها، فهو أولىٰ مِنْ مسألة الجهاد. وقال الشيخ تقي الدين: مَنْ تَولَّىٰ منهم ديوانًا للمسلمين؛ انتقض عهده؛ لأنه ينافي الصغار. وقال في «الرعاية»: يكره إلا لضرورة.

ليس ابن تيمية هو الشيخ الوحيد الذي يحيل إليه المؤلف عند شرح قاعدة - كما هو الحال في هذه المسألة - ومع ذلك، يبدو أن المرداوي لا يحيل إلىٰ أحد سواه بهذه الاستفاضة عند بيان ترجيحه، كما أنه لا يحيل إلىٰ غيره عند

إيضاح جانب لم تتم مناقشته في موضع آخر. ويبدو جليًّا أن المرداوي يقدّر ابن تيمية تقديرًا عاليًا ويعده مفكرًا مهمًّا ومستقلًّا.

وباختصار، يَعْتَبِرُ المرداوي ابن تيميةَ آخر مجتهد مطلق، وهو العالم الذي يستطيع استنباط الأحكام مباشرة من نصوص الوحي، ولا يلتزم بمذهب محدد. وبالرغم مِنْ ذلك، يبدو أن المطرودي كان علىٰ حق في استنتاجه، علىٰ الرُّغْم من استيعاب المرداوي التام لآراء ابن تيمية، فإنه في نهاية المطاف لا يعدو كونه ساردًا لهذه الآراء، وليس معتنقًا لها.

أما فيما يتعلق بعدم الاهتمام الواضح بابن قيم الجوزية، فيمكن الاعتراض عليه بأنه علىٰ الرغم من قلة الإحالة إليه في كتاب «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف»، فإنه لا يزال يعتبر مرجعية رائدة في بعض مجالات الفقه.

والمثال الواضح علىٰ هذا. هو: أحكام أهل الذمة، حيث إن ابن القيم كتب كتابًا مطولًا (ومفيدًا) عن هذا الموضوع بالتحديد، وهو كتاب «أحكام أهل الذمة». ولذلك أعددت حصرًا لعدد مرات الإحالة في هذا القسم من كتاب «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» والمتعلق بأحكام الرعايا غير المسلمين.

□وفيما يلي قائمة بالإحالات التي أوردها المرداوي عشر مرات أو أكثر:

١ - ابن حمدان، ٥٩ إحالة.

٢ - أبو يعلىٰ، ٥٦ إحالة.

٣ - ابن قدامة، ٥٣ إحالة.

٤ - عبد الرحمن، ٤٠ إحالة.

٥ - المجد، ٣٤ إحالة.

٦ - أحمد بن حنبل، ٣٣ إحالة.

(مع وجود روايات متعددة ومتناقضة في ١١ إحالة).

٧ - ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي.

(توفي في بغداد، ٥٩٧/ ١٢٠١)، ٣٣ إحالة.

٨ - ابن أبي عمر، ٣٣ إحالة.

٩ - ابن منجىٰ، ٢٨ إحالة.

١٠ - عز الدين المقدسي، ٢٦ إحالة.

١١ - ابن السري الدجيلي، ٢٢ إحالة.

١٢ - أبو الخطاب الكلوذاني، ١٧ إحالة.

١٣ - ابن تيمية، ١٥ إحالة.

١٤ - السامري، ١١ إحالة.

١٥ - الزركشي، ١٠ إحالات.

١٦ - الآدمي، ١٠ إحالات.

١٧ - علاء الدين بن اللحام علي بن محمد.

(توفي في القاهرة، ٨٠٣/ ١٤٠١)، ١٠ إحالات.

تتشابه هذه القائمة إلىٰ حد ما مع قائمة العلماء الأكثر ورودًا في كتاب «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف». وفي هذا القسم من «الإنصاف»، نجد إحالة واحدة لابن القيم، بوصفه صاحب كتاب «بدائع الفوائد» و«أحكام أهل الذمة».

ولا شك أن المرداوي كان علىٰ علم بعمل ابن القيم، لكن أشار إليه علىٰ وجه الخصوص بوصفه صاحب ابن تيمية، وهناك شخصان فقط في العينة الأكبر أشير لهما بكونهما «الصاحب» لشخص ما، وهما الخلال (ت ٣٦٣/ ٩٧٤) وأبو الخطاب، تلميذ القاضي أبي يعلىٰ.

وعلىٰ الرُّغم مِنَ احترام المرداوي له، فمِنَ الواضح أنه لم يكن يعتقد أنه سيفيد كثيرًا في تحديد وبلورة القواعد الخاصة بالمذهب الحنبلي. فعلىٰ مستوىٰ القواعد المحددة للمذهب، وحتىٰ في القسم الخاص بالأحكام الفقهية التي كتب عنها كتابًا مطولًا ومتخصصًا، فلم يكن ابن القيم بالحنبلي البارز.

❑ أما مشروعي الثاني فهو توصيف فقه ابن القيم، وخاصة موقفه من المذهب الحنبلي. وباعتبار هذا مقالًا أوليًّا في تحديد مكانة ابن القيم في تراث المذهب الحنبلي، فقد اخترت بشكل عشوائي وحللت بطرق مختلفة عينة من ٧٠ مادة في كتاب ابن القيم «أحكام أهل الذمة». ومِنْ بين هذه الأمثلة، يوجد ١٧ مثالًا لأقوال أحمد بن حنبل (٢٤٪)، من بينها واحد فقط هو الرواية الثانية. ومِنْ بين المجموعة، ١١ مثالًا في أمور عقدية (١٦٪)، ومثال تاريخي بدون وجود علاقة فقهية واضحة، ليتبقىٰ ٥٨ مسألة عن الأحكام، بمعنىٰ: أن نسبة

الأفعال (٨٣٪) ١١ مثالًا من العينة ذكرت شواهد من الأحاديث النبوية (١٦ ٪)، و٨ منها استشهدت بأقوال الصحابة (١١٪)، و٤ بأقوال التابعين (٦ ٪).

وهناك مثال للنقد الحديثي وقد تمت الإحالة إلىٰ المذهب الشافعي ٨ مرات (١١٪)، والمذهب الحنفي ٤ مرات (٦٪)، والمذهب المالكي ٣ مرات (٤٪)، والظاهري مرة واحدة فقط (١٪). وتمت الإحالة إلىٰ أبي عبيد (توفي في مكة المكرمة، ٢٢٤/ ٨٣٨-٨٣٩؟) ست مرات (٩٪)، ويكون في الغالب ناقلًا بدوره عن شخص آخر.

◈ **ويظهر مِنْ هذا** أن ابن القيم كان أصوليًّا حنبليًّا؛ وهو أصولي بمعنىٰ: أنه يريد العودة إلىٰ أسس المذهب، متجاوزًا التفريعات والخلافات المتراكمة لتراث المذهب الحنبلي. فهو أصولي حنبلي بمعنىٰ: أن ما يعود إليه هو آراء أحمد بن حنبل نفسه. وفي تجاوزه لتعقيدات تراث المذهب الحنبلي، نجده يشبه السلفيين المعاصرين الذين يريدون العودة للمصدر الأول. ومع ذلك، فهم عندما يريدون تحديد الرأي المتفق مع السنة - قبل ظهور المذاهب - فإن ابن القيم يشدد علىٰ أقوال أحمد بن حنبل، وهي قبل تطور المذهب الحنبلي، ولكنها بعد عهد النبي بكثير.

إن التعرف علىٰ رأي أحمد بن حنبل كان مسألة معقدة في تراث المذهب الحنبلي، كما يدل علىٰ ذلك عدد المرات التي نسب فيها أكثر من قول لأحمد ابن حنبل. وهناك عدة مدونات متاحة لآراء أحمد من تلاميذه المباشرين. وبين هذه المدونات نجد تناقضات، وذلك إما أنه راجع لتغيير أحمد بن حنبل لرأيه، أو إساءة فهم مراده، أو نسبة آراء إليه لم يقل هو بها، ولكن ظن الراوي أنه سيقول بها لو سُئل عنها.

ومع ذلك، فإن مثل هذه التناقضات في المدونات المبكرة لم تقترب من الاحتمال الثالث، كما هو الحال في أقوال ابن حنبل التي ذكرها المرداوي. فمعظم الاختلافات في الآراء المتعددة للمرداوي جاءت - كما هو واضح - بسبب التخريج، وهو نسبة قول لمؤسس المذهب لا يذكر الكاتب أنه قوله، ولكن يظن أنه ينبني علىٰ أصوله. ويُعَرّف المرداوي نفسه التخريج بأنه: «نقل حكم مسألة إلىٰ ما يشابهها والتسوية بينهما فيه».

ويصف ابن تيمية ذلك بأنه أمر مشهور بين أتباع المذهب الحنبلي. فهو يرىٰ أن قوة الرأي المعتمد علىٰ التخريج تقع في منزلة بين ما صرح به أحمد (المذهب المنصوص عليه) وبين منزلة ما ليس بلازم قوله. وكثير مِنَ الروايات البديلة متأخرة إلىٰ حد كبير.

علىٰ سبيل المثال: (في الترتيب التاريخي)، من أبي يعلىٰ، وأبي الخطاب، وابن الجوزي، وابن المنجىٰ، والسمري، وابن أبي عمر، وعبد الرحمن، وابن حمدان، وابن تيمية في قسم المرداوي من «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف» الخاص بالحديث عن عقد الذمة. فهذه يصعب إرجاعها إلىٰ أقوال متناقضة في المدونات الخاصة بأحمد بن حنبل بين تلاميذه المباشرين.

وغالبًا ما يكون من غير الواضح معرفة ابن القيم نفسه أن يعرف ما هو موقف أحمد، حتىٰ لو كان يعتمد علىٰ مصدر مبكر، مثل: «مختصر الخرقي» (توفي في دمشق، ٣٣٤/ ٩٤٥-٩٤٦)، فهو يخاطر بالخلط بين تراث مذهب الحنبلي وبين ما قاله الإمام علىٰ وجه التحقيق.

وعلىٰ الرُّغم مِنْ محاولته تجاوز هذا التراث والوصول لأحمد بن حنبل

نفسه، فإنه لم يكن لديه الكثير خلال هذا التراث؛ ليستقي منه رأي أحمد. وهذا التراث يشمل قدرًا كبيرًا من الإسقاطات اللاحقة.

ومِنْ أجل التعرف علىٰ مكانة ابن القيم بالتحديد بوصفه فقيهًا حنبليًّا، رأيت دراسة عينة بنفس الحجم من كتاب «المغني» لابن قدامة. وقد وجدت هناك المزيد من الاستشهادات بالحديث النبوي (٢١٪ من جميع المسائل)، وأقل مِنْ نصف عدد الاستشهادات بأقوال أحمد بن حنبل نفسه (١١٪ مقابل ٢٤٪)، ونسبة أكبر نسبيًّا من الاستشهادات بمعتمد المذهب الحنبلي أو آراء الحنابلة (١٤٪).

وما نراه عند المرداوي وابن قدامة، وكذلك المصدر المفضل للمرداوي وهو «الفروع» لابن مفلح القاقوني - هو سمة بارزة في المدارس الفقهية الكلاسيكية، وهو الإصرار علىٰ الاختلاف المشروع - وهو ما نراه أقل بكثير عند ابن القيم - ولا سيما الخلاف داخل المذهب الحنبلي. وابن القيم لا يتجاهل تمامًا الخلاف داخل المذهب أو تعقيدات الروايات المتناقضة لرأي أحمد بن حنبل، لكنه لا يبرزها بشكل ملحوظ في كثير من الأحيان كحال الكُتَّاب الحنابلة البارزين. فأصوليته بالتالي لا تظهر فقط في تجنب تعقيد تراكمات تراث المذهب الحنبلي، من خلال تجاوزها للوصول مباشرة إلىٰ رأي أحمد بن حنبل، ولكن أيضًا في التقليل مِن صعوبة التعرف علىٰ قول أحمد الحقيقي.

وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا كان ابن تيمية -علىٰ أقل تقدير- أكثر بروزًا مِنْ تلميذه ابن القيم، حتىٰ وإن لم يكن شخصية رئيسة في التراث الفقهي الحنبلي؟ كمثال علىٰ الكتابات الفقهية لابن تيمية، درست عملين صغيرين،

وهما «القواعد النورانية»، المشار إليها آنفًا عند الحديث عن التخريج، و«المسائل الماردينية».

ويظهر أولًا أن نهج ابن تيمية هو أقرب إلىٰ حد ما لابن قدامة من ابن القيم، فالاستشهاد بالأحاديث النبوية يصل تقريبًا ضعف عدد مرات الاستشهاد بأقوال أحمد بن حنبل. ويقر ابن تيمية دائمًا بالروايات الأخرىٰ عن أحمد.

فمن الناحية الشكلية، يورد ابن تيمية الخلاف السائغ في كثير من الأحيان بين مختلف المذاهب، وربما أيضًا في بعض الأحيان داخل المذهب الحنبلي.

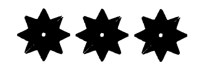
علىٰ سبيل المثال: إيراده الخلاف بين فقهاء القرنين العاشر والحادي عشر العكبريين، مثل أبي حفص وأبي علي بن شهاب من ناحية، والبغداديين، مثل: أبي عبد الله بن حامد والقاضي أبي يعلىٰ علىٰ الجانب الآخر بشأن المعاوضة.

لم يكتب ابن تيمية بوصفه حنبليًّا تقليديًّا؛ ومن الواضح أن هذا حد من أثره في صياغة أصول الحنابلة. ففي بعض الأحيان، نجده يصوغ قواعدَ تصطدم تمامًا مع أصول المذهب الحنبلي.

فعلىٰ سبيل المثال: يرىٰ ابن تيمية أنه يجوز للمسلم أن يرث غير المسلم، حتىٰ لا يمتنع أي شخص عن اعتناق الإسلام؛ خوفًا مِنْ حرمانه مِنْ ميراثه، وهو رأي لم يقل به حتىٰ ابن القيم.

وعلىٰ الرغم من أنه كان يقول في بعض الأحيان بآراء جديدة، إلا أنه كان يضعف من أثر كونها آراء غير مسبوقة، بالإحالة إلىٰ بعض السلف - غير المعينين - لقد كتب ابن تيمية علىٰ الأقل بشكل تقليدي أكثر مِنْ تلميذه ابن

القيم، مع مزيد من الاحترام لتراث المذهب المتراكم، مما يجب أن يكون نقطة قوة في تأكيد الاهتمام الأكبر الذي أولاه متأخرو الحنابلة لمعارضات ابن تيمية للأصول الحنبلية.





الخاتمة

❑ **خلاصة القول:** إنه يبدو أن تلامذة ابن تيمية (مع بعض الاستثناءات، وأهمهم ابن مفلح والقاقوني) كانوا غير متسامحين مع معارضة تراث المذهب الحنبلي. فكتب مثل «المغني» لابن قدامة، و«الفروع» لابن مفلح القاقوني، و«الإنصاف» للمرداوي، كلها تزخر بقدر من الخلاف حول مسألة تلو الأخرىٰ، ليس فقط بين المذهب الحنبلي والمذاهب الأخرىٰ، ولكن أيضًا داخل المذهب نفسه. فجميعهم يذكرون آراء الحنابلة الآخرين في كثير مِنَ الأحيان أكثر مما يذكرون أقوال أحمد بن حنبل نفسه، بالإضافة إلىٰ الاختلاف الكبير علىٰ قول أحمد الحقيقي.

ومن الواضح أن الحكم الإلهي أصبح مِنَ المستحيل تمييزه بالنسبة لكل مسألة. وفيما يشبه طريقة الأصوليين السلفيين المعاصرين إلىٰ حد ما، سعىٰ تلامذة ابن تيمية للوصول إلىٰ درجة اليقين التي فقدوها في تراث المذهب، وذلك بالعودة إلىٰ المصادر الأصلية، وقبل كل شيء إلىٰ أحمد بن حنبل في حالة ابن القيم، وإلىٰ الحديث النبوي في حالة ابن كثير علىٰ جانب آخر (توفي في دمشق، ٧٧٤/ ١٣٧٣).

وأما الصعوبة التي واجهوها، فقد كانت بالنسبة لابن القيم هي معرفة قول أحمد بن حنبل، وبالنسبة لابن كثير هي معرفة قول النبي وفعله دون الاعتماد علىٰ التراث العلمي الذي أرادوا تجاوزه.

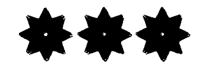
(وربما واجه ابن كثير مشكلته بصراحة أكبر؛ حيث عمل بقوة في مجال

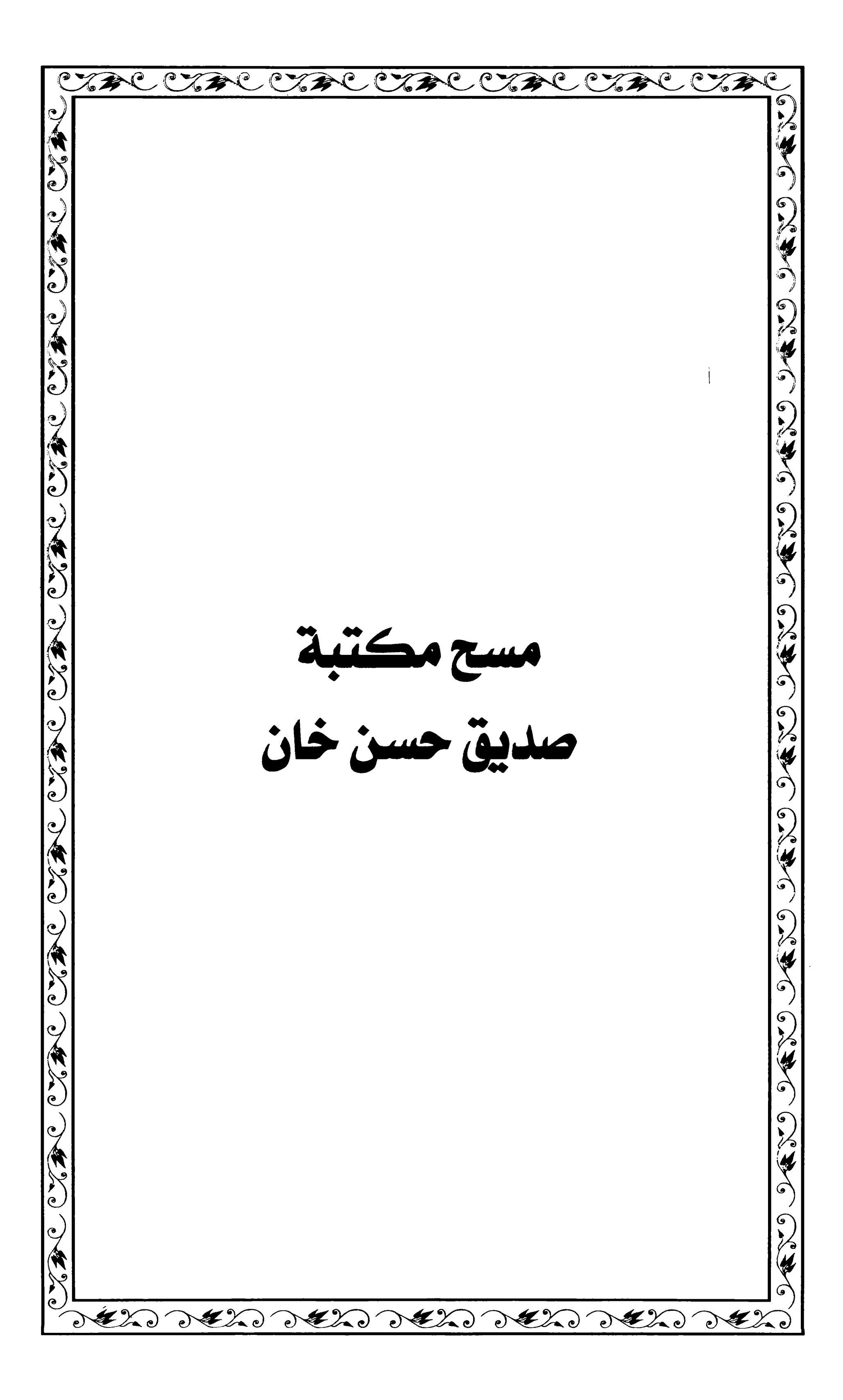
الحديث وناقش باستمرار صحة المرويات في تفسيره للقرآن؛ ومع ذلك، كان جوابه لإشكاليته - إلىٰ حد كبير - بأن يفترض أن جامعي الحديث في القرن التاسع قد جمعوا المرويات الصحيحة من السنة من بين المرويات غير الصحيحة. المشكلة المشابهة للسلفية المعاصرة هي كذلك التعرف علىٰ صحيح السنة وتفسير القرآن دون الاعتماد علىٰ التراث الوسيط الذي يحاولون تجاوزه، عندما يتعلق الأمر بالمذاهب الفقهية.

وكما كان الحال مع ابن كثير - ولكن علىٰ الأرجح بدون عذر كافٍ - فإنهم يميلون إلىٰ افتراض أن كبار جامعي الحديث في القرن التاسع - وعلىٰ رأسهم البخاري (ت ٢٥٦/ ٨٧٠) - كانوا متجاوزين لعصرهم، وبالتالي للأفق الضيقة، كما هو الحال مع أحمد بن حنبل والشافعي (ت ٢٠٤/ ٨٢٠) وأتباعهم، ليقدموا لنا مباشرة ما قاله النبي، وليس فقط ما رأىٰ العديد من المسلمين في العصور التالية أن النبي قاله.

وبما أن ابن القيم قد تخطىٰ - إلىٰ حد كبير - تراث المذهب الحنبلي بينه وبين أحمد؛ فإن التراث الحنبلي المتراكم تجاهله بطبيعة الحال. إن الحنبلية في القرون التالية أولت اهتمامًا أكبر بابن تيمية أكثر من ابن القيم في مجال الفروع. ويبدو أن السبب - علىٰ الأرجح - هو أنه كان أكثر انخراطًا مع التراث، بمعنىٰ: أنه كان يفكر بنفس الطريقة التي فكروا بها. لقد استشهد بالفقهاء السابقين؛ فقد قدم آراء أصلية لكي يضعها في إطار الآراء الحنبلية، وليس ليظهر أنه يتجاوز الآراء الحنبلية السابقة. ومع ذلك، فإن حنابلة القرون التالية أولوا اهتمامًا أكبر بالعديد من الفقهاء الآخرين: من أمثال: ابن حمدان، وابن أبي عمر السابقين لابن تيمية، وعز الدين المقدسي وابن قاضي الجبل

اللذين أتيا بعد ابن تيمية. ولما كان المذهب الحنبلي يشكل مجموعة خاصة مِنَ الأجوبة علىٰ المسائل الفقهية، فإن ابن تيمية كان له تأثير كبير، ولكن محدود علىٰ المذهب. لكن بعد الاستيلاء علىٰ المؤسسات الوقفية، وظهور التعليم الفني في الهندسة والطب وغيرها من المجالات، ومحو الأمية الجماعية، وحدوث تطورات أخرىٰ؛ أضعفت نظام المذاهب - برز ابن تيمية وابن القيم إلىٰ صدارة المشهد في القرن العشرين.





١ - كيفية استخدام التراث الحنبلي في مدينة بوبال في القرن التاسع عشر[١]

كلاوديا بريكل

تأثر وجود المدرسة الحنبلية في الهند في نهاية القرن التاسع عشر بقوة، بانتشار أعمال ابن تيمية في بعض الدوائر العلمية المعينة في الجزء الشمالي من شبه القارة الهندية؛ إذ زاد عدد الأعمال المترجمة وتلك التي كتبها مؤلفون ينتمون لهذه المدرسة زيادةً كبيرة، كما أصبح الاستشهاد بآراء كُلٍّ من ابن تيمية (ت ٧٢٨/ ١٣٢٨) وابن قيم الجوزية (ت ٧٥١/ ١٣٥٠) سمة غالبة في الأدبيات الإسلامية في بلدان جنوب آسيا[٢].

وتعد جماعة أهل الحديث الهندية إحدىٰ هذه الجماعات، التي تقف وراء هذه الزيادة في أعداد كتب الحنابلة في البلاد[٣]. تعتبر هذه الجماعة

---

(١) هذا البحث جزء من رسالة الدكتوراه الخاصة بـ:
Preckel, Claudia: Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts. Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḫān (st. 1890) und die Entstehung der Ahl-e ḥadīṯ-Bewegung in Bhopal, Ruhr Universität Bochum 2005, http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/PreckelClaudia/, accessed December 28, 2012.

(٢) انظر:
Nizami, Khaliq Ahmad: The Impact of Ibn Taimiyya on South Asia, in: Journal of Islamic Studies 1 (1990), pp. 120–149, here pp. 125–134.

(٣) لمعلومات حول جماعة أهل الحديث، انظر:
= *Preckel, Claudia: Ahl-i Ḥadīth, in: EI3, vol. 3 (2011), pp. 92–97.*

إحدىٰ الجماعات الإسلامية العلمية التي بزغت في الجزء الشمالي من الهند في منتصف القرن التاسع عشر، حيث أرادوا تقليد ومحاكاة المثل العليا التي وضعها النبي محمد، والذي مثلت تعاليمه وأفعاله المرجعية الكبرىٰ لهم، كما يشير اسم الجماعة نفسه إلىٰ الحركة التاريخية «أهل الحديث» التي بزغت في أواخر القرن الثامن ومطلع القرن التاسع، والتي علىٰ غرار هذه الجماعة (الهندية) زعمت أن أحكامها قائمة علىٰ الحديث النبوي، وليس الرأي.

وقد ميزت هذه الجماعة الهندية نفسها عن غيرها من الجماعات التي ظهرت في القرن التاسع عشر علىٰ نحوٍ رئيسٍ بتفسيرها للشريعة الإسلامية، وكذا امتازت علىٰ نحوٍ كبيرٍ بطريقتها في تأدية الصلاة.

وتهدف هذه الجماعة أيضًا إلىٰ استئصال جميع العادات، التي يرون أنها ليست مأخوذة من القرآن والسنة النبوية من المجتمع الهندي المسلم؛ إذ يرىٰ أتباع هذه الجماعة أن بعض ممارسات المجتمع مثل تقديس الصوفية، وزيارة أضرحة الصالحين من البدع التي تودي إلىٰ النيران. وتعتقد الجماعة أن هذه البدع ليست إلا نتاجًا لاختلاط المسلمين الهنود المستمر بالهندوس، وهو الأمر الذي جعل عقيدة بعض المسلمين «غير نقية».

= لمعلومات عن تاريخ جماعة أهل الحديث من منظور الجماعة الخاص، انظر:

Riexinger, Martin: Sanā'ullāh Amritsarī (1868–1948) und die Ahli Ḥadis im Punjab unter britischer Herrschaft, Würzburg 2004; Nawshahrawī, Abū Yaḥyā Imām Khān: Hindustān mēn Ahl-i ḥadīth kī 'ilmī khidmāt (The Contribution of Knowledge on the Ahl-i Ḥadīth in India), Lā'ilpūr 1352/1934; idem.: Tarājim-i 'ulamā'-yi ḥadīth-i Hind (Biographies of Indian Hadith Scholars), New Delhi 1992; Siyālkoṯī, Muḥammad Ibrāhīm Mīr: Tārīkh-i Ahl-i Ḥadīth (History of the Ahl-i Ḥadīth), New Delhi 1995; Sayf, Muḥammad Aslam: Taḥrīk-i Ahl-i ḥadīth (The Ahl-i Ḥadīth Movement), Delhi 1999.

ومِنْ ثَمَّ، انتقدت الجماعة علىٰ وجه الخصوص الأفكار الهندوسية حول الطهارة والنجاسة، بالإضافة إلىٰ «الخرافات» مثل ارتداء التمائم والتعاويذ[1]. ويعتقد أهل الحديث أن مثل هذه الأعمال من شأنها أن تسرع من اقتراب يوم القيامة[2]، وهو ما جعل علماء الجماعة غير مؤمنين بإمكانية توقف هذه العملية (اقتراب قيام الساعة)، حتىٰ إنهم قد ذهبوا إلىٰ أن العالم سينتهي في عام ١٣٠٠ هجريًّا (١٨٨٣/ ١٨٨٤م). وعلىٰ الرغم من هذا، فقد اعتبروا أن واجبهم الديني يلزمهم أن يحذروا المجتمع الإسلامي من هذه الأحداث المأساوية، التي تأتي بين يدي الساعة.

لم تلبث جماعة أهل الحديث أن ظهرت حتىٰ انخرطت في مناظراتٍ شرسةٍ حول التفسير «الصحيح» للإسلام ومصادر الشريعة الإسلامية. ومنذ عمليات الغزو التي شنتها بعض بلدان آسيا الوسطىٰ علىٰ الهند في القرن

---

(١) في الفصل الذي كتبه عن البدعة في كتابه «حجج الكرام في آثار القيامة»، والمطبوع في بوبال (١٨٧٤)، (ص ٣٠٩-٣٤٦)، انتقد صديق حسن خان المسلمين لبنائهم مطابخ منفصلة خارج منازلهم؛ إذ اعتبر هذا الأمر تقليدًا للهندوس (ص: ٣١٧). كما أوضح أيضًا أنه لا يجوز للمسلمين استخدام روث الأبقار في تسخين أفرانهم مثلما يفعل الهندوس (ص: ٣١٦). تتعلق أهم الأحكام الشرعية لجماعة أهل الحديث بتفنيد المفاهيم الهندوسية حول طهارة المرأة ونجاستها حال حيضها؛ إذ يرىٰ أهل الحديث أنه يجوز للمرأة أن تقرأ (ص ٣٢٠-٣٢١) القرآن وأن تمسه، بل إن بعض علماء هذه الجماعة قد حث المرأة أن تؤدي الصلوات في المسجد حتىٰ حال حيضها. لمزيد من المناقشات التفصيلية حول المرأة الحائض والنفساء ومفاهيم الطهارة، انظر:
Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, pp. 417–419.

(٢) انظر الكتب التي ألفها محمد صديق حسن خان حول الأمور الأخروية، مثل «اقتراب الساعة»، كانبور (١٣٠١/ ١٨٨٣)؛ نفس المرجع: «الإذاعة لما كان وما يكون بين يدي الساعة»، بلا تاريخ، (١٩٨٠).

الثالث عشر، والتي كان يصاحبها «خليط من المسلمين المنتمين للثقافتين الإسلامية والتركية»[١]، اتبع السواد الأعظم من الهنود المذهب الحنفي، بينما رفض أهل الحديث التقيد بمذهب واحدٍ بعينه في تفسيرهم للشريعة الإسلامية[٢]؛ وقد أدىٰ هذا الأمر إلىٰ أن وقعت الجماعة في صراعٍ مع جماعة الديوبندية التي تتبع المذهب الحنبلي، والتي اشتقت اسمها من المدينة التي أسست فيها مؤسستها التعليمية دار العلوم في عام ١٨٦٦م[٣].

ومن أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر فما بعدها، انخرطت الجماعة أيضًا في جدلٍ شديدٍ مع الحركة البريلوية التي أسسها أحمد رضا خان بريلوي (ت ١٩٢١).

وقد وقع الكثير من المناظرات بين العديد من هذه الجماعات والحركات، وكانت من الشدة بمكانٍ حتىٰ إنها كانت تؤدي في بعض الأحيان إلىٰ نشوب أعمال عنف وشغب، والتي كانت السلطات البريطانية تجد صعوبةً بالغةً في

---

(١) انظر:
Malik, Jamal: Islam in South Asia. A Short History, Leiden 2008, p. 14.

(٢) لمعلوماتٍ حول الإسلام والهند، انظر:
Basham, Arthur Llewellyn: The Wonder that was India, New Delhi 1981, vol. 1; and Robinson, Francis: Islam and Muslim History in South Asia, Delhi 2000.

(٣) لبيان تفصيلي عن هذه الحركة، انظر:
Metcalf, Barbara: Islamic Revival in British India. Deoband, 1860–1900, Princeton 1982.

لمزيد من المعلومات حول التطورات الأخيرة، انظر:
Haroon, Sana: Frontier of Faith. Islam in the Indo-Afghan Borderland, New York 2007, esp. pp. 91–103.

كبح جماحها[١].

وعلىٰ غرار أتباع الحركة الديوبندية، تقيد أتباع البريلوية بشدة بالمذهب الحنفي، كما أنهم قد نشؤوا في الوقت ذاته علىٰ الطريقة القادرية الصوفية، حيث كانوا يعتقدون بالقوىٰ المعجزة للأولياء والنبي محمد.

أما أهل الحديث، فكانوا علىٰ النقيض من ذلك؛ إذ آمنوا أن محمدًا كان بشرًا عاش مع غيره من بني البشر، وكان كبقية البشر له أزواج وأولاد، وكانوا غالبا ما يستشهدون علىٰ صدق زعمهم هذا بقوله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾، من أجل التأكيد علىٰ وجهة نظرهم بأنه صَلَّىٰ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يكن إلا بشرًا؛ ومِنْ ثَمَّ، أنكروا آراء البريلوية الذين زعموا أن محمدًا له «نور محمدي»، كبقية الرسل من قبله[٢].

تمثلت أولىٰ الانتقادات التي وجهت إلي جماعة أهل الحديث في أنها كانت امتدادًا للحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية؛ حيث ذهب أتباع الحركة البريلوية - أعداء أهل الحديث - إلىٰ أن أشياع الأخيرة قد مثلوا النسخة الهندية من أتباع العالم الحنبلي محمد بن عبد الوهاب (ت ١٧٨٧)، وهو الأمر الذي نجم بشكلٍ رئيسٍ عن حقيقة أن الوهابية كانوا يعتنقون نفس الآراء (السلبية) التي تبناها أتباع أهل الحديث حول تقديس الأولياء

(١) ذكر ميتكالف عددًا من الأمثلة علىٰ النزاعات التي وقعت بين أهل الحديث و الديوبندية في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر. انظر:
Metcalf, Islamic Revival, pp. 275, 286.

(٢) للاطلاع علىٰ مناقشة علمية بين أهل الحديث و البريلوية حول هذه المسألة، انظر سهسواني، محمد نظير: «مناظرة أحمدية»، كانبور ١٢٨٩/ ١٨٧٢، ص ٣٧٣٩.

والمتصوفة.

أما المأخذ الثاني الذي وجه إلىٰ هذه الجماعة، فقد تمثل في دعوتهم إلىٰ الجهاد ضد البريطانيين، وهو ما جعل البريطانيين يستغلون الأمر لاستخدام كلمة «الوهابية» كمرادفٍ للأنشطة التحريضية ضد الحكم البريطاني في الهند في القرن التاسع عشر[1].

وهذا الادعاء بالتوجه الجهادي لجماعة أهل الحديث له وجه من الصحة؛ إذ شنَّ عدد من أتباع هذه الجماعة بعض الهجمات الجهادية من علىٰ الحدود الأفغانية في القرن العشرين.

وفي الوقت الذي رفض فيه السواد الأعظم من أتباع الجماعة الجهاد ضد البريطانيين، التفت مجموعة صغيرة منهم حول ولاية علي (ت ١٨٥٣) وأخيه، وعناية علي عبد الله (ت ١٩٠٨) وفرحات حسين من صادقپور،

(١) في عمله الشهير تحت عنوان: *our Indian Muslims, are They Bound in Conscience to Rebel Against the queen?*، والمنشور في دلهي في عام ١٩٦٩، حاول موظف الحكومة البريطانية حينها السير/ ويليام دابليو هانتر (ت ١٩٠٠) تبيين الأسباب التي أدت إلىٰ حدوث التمرد الذي وقع عام ١٨٥٧، حيث زعم أن «الحركة الوهابية» الهندية قد تكون مسؤولة عنه، حتىٰ إنه قد عدّ بعض «الأعمال التحريضية» التي أدت إلىٰ وقوع هذا الأمر، والتي كتبها أتباع «الحركة الوهابية» الهندية، والتي كان من بينها بالطبع مؤلفات لأهل الحديث. (نفس المرجع. ص ٣٤-٣٦). وقد ناقش قيوم الدين أحمد موضوع وجود «الحركة الوهابية الهندية»، وتخطيطها المستمر للجهاد ضد الحكومة البريطانية؛ انظر:

Qeyamuddin Ahmad in the work The Wahhabi Movement in India, Calcutta 1966, esp. pp. 305–306; Titus, Murray T.: Indian Islam, Delhi 1979, p. 186, also called the Ahl-i Ḥadīth the «Indian Wahhabis».

أحد أحياء ولاية باتنا، حيث استمروا في كفاحهم المسلح ضد البريطانيين وفي مدرستهم، والتي كانت تعد أولىٰ مؤسسات التعليم العالي للجماعة، كانوا يتعلمون الحديث ويجمعون الأموال ويجندون المجاهدين للانخراط في القتال، وعلىٰ الرغم من أن فرحات حسين قد زار بوبال مرات عددًا في ستينيات القرن التاسع عشر، إلا أنه لم ينجح في كسب تأييد الملكة أو غيرها من مسلمي الولاية للانخراط في كفاحهم المسلح[١].

وبنهاية القرن التاسع عشر، ارتبطت ولاية بوبال المحلية (١٧٠٩ - ١٩٤٩) علىٰ نحوٍ وثيقٍ وخاصٍ بهذه الاتجاهات الوهابية المزعومة. ووَفق ما جرت به العادة في بقية الولايات المسلمة في ربوع الهند؛ مثل أوذ ورامبور أو تنك، كان الحاكم «الذكر» الذي يتولىٰ مقاليد حكم بوبال يسمىٰ: «نوّاب»، وهو جمع كلمة نائب. وقد اشتقت كلمة «نابوب» من هذا المصطلح، ومِنْ ثَمَّ غدت تستخدم في الإشارة إلىٰ أمراء الولاية أو نائبها أو حاكمها.

ويعتبر حاكم ولاية بوبال المسلمة والتي تقع في قلب الهند -[٢] سيد

---

(١) انظر:

Bari, M. A.: A Nineteenth Century Muslim Reform Movement in India, in: George Makdisi (ed.): Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, Leiden 1965, pp. 85–102, here pp. 85–88; Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 138, 442–448.

(٢) تحتل ولاية بوبال المرتبة الثانية من بين الولايات التي يتولاها حكام مسلمون، ولم تشتهر الولاية بنشر الإسلام في جميع مجالاتها الإدارية، كما أنها لم تعرف كذلك بعلاقاتها الوثيقة مع السلطات البريطانية. وحيث إن الولاية تنتمي إلىٰ «وكالة الهند الوسطىٰ»، فقد لعبت أيضًا دورًا استراتيجيًّا للقوات العسكرية.

تنتمي بوبال إلىٰ «ولايات الطبقة الأولىٰ» في الهند، وهو ما يعني أن الحاكم بمقدوره=

صديق حسن خان القنوجي (١٨٣٢-١٨٩٠) - أحد أهم ممثلي الحركة الوهابية في الهند في القرن التاسع عشر، لم يكن صديق حسن خان حاكمًا قائمًا بأمره في الولاية، وإنما كان زوج الملكة الثالثة للولاية، ووفق المثال الذي كان معمولًا به في بريطانيا في هذا الزمان بإطلاق لقب «زوج الملكة» علىٰ ألبرت (ت ١٨٦١)، أعلن رسميًّا أن صديق خان هو «زوج ملكة» ولاية بوبال، وعلىٰ الرغم من هذا، فإن الدوائر العلمية الإسلامية دائمًا ما تطلق عليه حتىٰ يومنا هذا «الأمير» صديق خان[1].

= سن القوانين والتشريعات وأنه يمكن له التعامل مباشرة مع حكومة الهند، وليس والي أي ولاية أخرىٰ مجاورة. ولم يكن يحق للسلطات البريطانية التدخل في شؤون مثل هذه الولايات إلا في حالات مثل عقوبات الإعدام وزواج الوريث المحتمل للعرش وتعاقب السلطة. وفي عام ١٩٠١، بلغ عدد سكان الولاية ٧٢٠,٠٠٠ فرد، كما بلغت مساحتها نحو ٧,٠٠٠ متر مربع، وهي نفس مساحة ويلز في بريطانيا. وعلىٰ الرغم من أن العائلة التي كانت تتولىٰ مقاليد الحكم في البلاد مسلمة، إلا أن الغالبية العظمي من السكان كانوا من الهندوس (٧٣٪). وقد شغل المسلمون فقط في عاصمة الولاية نسبة تربو علىٰ (٧٠٪) من تعداد سكانها المحليين؛ انظر:

Preckel, Claudia: Bhopāl, in: EI3, vol. 3 (2011), pp. 123–132.

انضمت بوبال إلىٰ الاتحاد الهندي في عام ١٩٤٩. وفي عام ١٩٥٦، انقسمت المنطقة إلىٰ ولاية جديدة عرفت باسم ماديا براديش، والتي غدت مدينة بوبال عاصمة لها. وقد اشتهرت المدينة في العالم، جراء الكارثة التي نزلت بها في عام ١٩٨٤، عندما تسرب نحو ٤٠ طنًّا من الغاز السام في الغلاف الجوي من قبل مصنع *Union Carbide*، وهي الكارثة التي أودت بحياة ما قُدِّرَ عدده بين ٣,٠٠٠ و٢٠,٠٠٠ قتيل، وهو الحدث الذي يشار إليه عالميًّا علىٰ أنه أسوأ كارثة صناعية في التاريخ.

(١) للاطلاع علىٰ السيرة الذاتية لصديق خان، انظر: خان، ظفر الإسلام: نواب سيد صديق حسن خان في:

= *EI2, vol. 7 (1993), pp. 1048–1050, here p. 1049.*

وقد أنشأ دوست محمد خان (ت ١٧٢٨) ذو الأصول الأفغانية/ الباشتو هذه الولاية الأميرية في القرن التاسع عشر؛ إذ استطاع أن يحرر نفسه من قبضة المغول في دلهي[١]، وأن يؤسس لحكم طبقة من الباشتو علىٰ أنهم حكام مستقلون.

وبداية من عام ١٨١٨، تعاون الأمراء مع البريطانيين، ومِنْ ثَمَّ تمكنوا من تأمين مناطقهم الخاصة، وفي القرن التاسع عشر، لم يولد للعائلة الحاكمة وريث من الذكور، وهو ما جعل الولاية تخضع لحكم أربعة أجيال تقريبًا من الملكات[٢].

= وقد نشر سعيد الله رسالته للدكتوراه باللغة الإنجليزية عن صديق خان تحت عنوان:
The Life and Works of Muhammad Siddiq Hasan Khan, Nawab of Bhopal (1248 –1307/1832– 1890), Lahore 1973.
كما أن هناك كتابين عربيين عن الرجل كتبهما مسلمان هنديان، وهما لقمان، أكثر جي: «السيد صديق حسن القنوجي»، الرياض ١٩٩٦؛ والندوي، محمد: «الأمير سيد صديق حسن خان»، بيروت ١٩٩٩. وأما الأعمال باللغة الأوردية، فتشمل حامد، راضيه: نواب سيد صديق حسن خان، دلهي ١٩٨٣. وقد اعتمدت هذه الكتابات جميعها علىٰ السيرة الذاتية التي كتبها نجل السيد صديق عن أبيه:
'Alī Ḥasan Khān: Måāthir-i Ṣiddīqī. Sīrat-i Walājāhī, Lucknow 1924.

(١) لمعلومات حول المغول في دلهي، انظر:
Alam, Muzaffar: The Crisis of Empire in Mughal North India, Delhi 1986; Blake, Stephen: Shahjahanabad. The Sovereign City of Mughal India 1639–1739, Cambridge 1991. Gupta, Narayani: Delhi Between Two Empires. 1803–1931. Society, overnment and Urban Growth, Delhi 1981.

(٢) تعني الكلمة الأردية *Bēgum* السيدة أو الملكة، كما كانت تستخدم أيضًا للإشارة إلىٰ نساء المغول من صفوة المجتمع. وقد اختار النساء اللائي حكمن بوبال لقب *Bēgum*؛ إظهارًا منهن لرغبتهن في التعبير عن استمرارية حكم المغول. كانت الملكة قدسية=

وقد تميزت هذه الحِقْبة من الزمان بالعديد من الإصلاحات التعليمية والاقتصادية والإدارية، والتي حازت كل الدعم من البريطانيين. أعلنت الملكة الثالثة شاه جاهان (١٩٠١-١٩٢٦) مذهب أهل الحديث مذهبًا رسميًّا للولاية. وقد تزوجت الملكة التي ترملت في سن مبكرة من صديق حسن خان في عام ١٨٧١. ومن هذا التوقيت فصاعدًا، تمتعت جماعة أهل

= التي شغلت المنصب من عام ١٨١٩ إلىٰ ١٨٣٧) أول حاكمة تطيح بمزاعم ذكور العائلة الحاكمة في تولي سُدَّة الحكم في الولاية، وقد شهدت فترة حكمها اعتراض السلطات البريطانية علىٰ تولي امرأة مسلمة منصب الحاكم في البلاد لأول مرة، مما اضطرها لتسليم مقاليد الحكم إلىٰ زوج ابنتها الذي - ووفقًا للروايات البريطانية - كان يفتقر لمقومات الحاكم. ومِنْ ثَمَّ، نصبت السلطات البريطانية ابنة قدسية - الملكة سكندر - علىٰ العرش (المسند). وتعتبر فترة حكم سكندر (١٨٦٨-١٩٠١) العصر الذهبي للولاية. ولم تظهر سكندر مرتدية الحجاب أمام العامة، كما صورت نفسها علىٰ أنها امرأة طويلة، وهي الفترة التي تختلف بالكلية عن فترة حكم ابنتها الملكة شاه جاهان (١٩٠١-١٩٢٦)، والتي كانت تظهر دائمًا بالحجاب، ولا سيما بعد زواجها من صديق حسن خان. وقد أشعلت الزيجة الثانية لسكندر صراعًا بين نفسها كحاكمةٍ وبين ابنتها الوحيدة المتبقية علىٰ قيد الحياة، الملكة سلطان جاهان (١٩٠١-١٩٢٦)، حيث أنجبت الأخيرة ثلاثة من الولد، وتخلت عن منصبها لابنها الأصغر الأمير حميد الله خان في عام (١٩٢٦)، وهو ما أرخ لنهاية فترة من الحكم النسوي في بلاد الهند المسلمة.

لمزيد من المعلومات حول ملكات هذه الحقبة، انظر:

Preckel, Claudia: Begums of Bhopal, New Delhi 2000; Khan, Shaharyar Muhammad: Begums of Bhopal, London 2000; Chishtī, Wahhāj al-Dīn: Bēgamāt-i Bhōpāl (The Begamat of Bhopal), Karachi 1981. For an account of Sulṭān Jahān's reign and Ṣiddīq Ḥasan Khān's dynastic ambitions, see Lambert-Hurley, Siobhan: Muslim Women, Reform and Princely Patronage. Nawab Sultan Jahan Begam of Bhopal, London 2007, esp. pp. 37–41.

الحديث، ولا سيما صديق خان، بالدعم المادي والمؤسسي الكامل باعتباره حاكم الولاية.

كان صديق حسن خان واحدًا من الرموز بالغة الأهمية في الشبكات المبكرة لمذهب أهل الحديث، كما كان من أقوى الداعمين لتعاليم ابن تيمية في جنوب آسيا[١]، حتى إنه يقال: إنه قد تبنى تفسيرات ابن تيمية الصارمة و«المتشددة» أحيانًا، والتي تمثل إحدى الأسس التي قامت عليها المملكة العربية السعودية اليوم[٢].

وكان أحد الأسباب التي جعلت معارضي صديق خان يطلقون عليه «الوهابي» أنه قد اعتمد على نفس المصادر التي اعتمد عليها محمد بن عبد الوهاب؛ حيث استقى كلاهما معلوماتهما من المصلحَيِن الحنبليَّين اللذين عاشا في القرن الرابع عشر تقي الدين بن تيمية وابن قيم الجوزية، وهو الزعم الذي ذهب إليه نقاد جماعة أهل الحديث، قد أكده العديد من متأخري علماء المملكة العربية السعودية، والذين عدوا صديق خان وغيره من أتباع الجماعة من بين الداعمين البارزين للوهابية في شبه الجزيرة العربية[٣].

---

(١) انظر: *Nizami, The Impact of Ibn Taimiyya, p. 139.*

(٢) لمعلومات عامة حول الوهابية، انظر:
Steinberg, Guido: Religion und Staat in Saudi-Arabien, Würzburg 2002; Commins, David: The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, London 2006; Peskes, Esther: Muḥammad b. ʿAbdalwahhāb im Widerstreit, Stuttgart 1993.

(٣) انظر آل الشيخ، عبد الرحمن بن عبد اللطيف: «مشاهير علماء نجد وغيرهم»، الرياض ١(١٣٩٤/ ١٩٧٤)، (ص ٤٥١)؛ والسلفي، أبو المكرم عبد الجليل: «دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب في شبه القارة الهندية»، الرياض (١٤١٣/ ١٩٩٣).

❑ يتعرض هذا المقال بالتحليل لقضية ما إذا كان صديق خان وحركته العلمية - أهل الحديث - قد تأثرت بعمق وعلىٰ نحوٍ مباشرٍ بالحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية أو أن اعتمادهم علىٰ المصلحين الحنبليين الدمشقيين السابق ذكرهما - ابن تيمية وابن القيم - هو من أعطىٰ هذه الحركة النكهة الوهابية.

◈ يتعرض الجزء الأول من المقال لكيفية تلقي المجتمع المسلم في ربوع الهند لحركة أهل الحديث. أظهر اعتماد الحركة علىٰ كل من ابن تيمية وابن القيم ووجود صلة بين أهل الحديث والوهابية في شبه الجزيرة العربية.

◈ يسلط الجزء الثاني الضوء علىٰ التأثيرات التي خلفتها إحدىٰ الحركات السابقة القوية، الطريقة المحمدية، والتي كان لها تأثير قوي علىٰ تشكيل جماعة أهل الحديث.

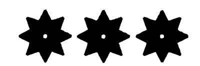
◈ يركز الجزء الثالث علىٰ علاقات الأخيرة باليمن.

◈ يصور الجزء الرابع بزوغ نجم صديق خان وكيفية اعتلائه سُدَّة الحكم في ولاية بوبال المسلمة الواقعة في الجزء الشمالي من الهند.

◈ يسلط الجزء الخامس الضوء علىٰ مسألة أنواع الكتب التي يقرؤها مؤلفو الحنابلة، وكيف تعاملوا معها وعلقوا عليها في بوبال في القرن التاسع عشر، كما سيتعرض هذا الجزء بالتحليل لألوان العلوم الإسلامية التي أخذت منها هذه الأعمال في الأساس.

وعمومًا، تقوم هذه الدراسة علىٰ قائمة الكتب التي ادعىٰ صديق خان أنه قد اشتراها لمكتبته الخاصة، وهي الكتب - ستمائة وثلاثة كتب - التي أوردها

في عمله «سلسلة العسجد في ذكر مشايخ السند»[١]. وتنتمي مجموعة الكتب التي ذكرها خان إلىٰ عدة علوم إسلامية، وقد كتبت بالعربية أو الفارسية أو الأردية. وقد نصَّ خان بجلاء تام فيما يتعلق بكل من هذه الأعمال، إذا ما كان قد اشتراه كمخطوط أو كتابٍ مطبوعٍ، كما أشار أيضًا إلىٰ مكان النشر؛ ومِنْ ثَمَّ، يمكن تقدير الكتب التي امتلكها الأمير (أي خان)، وبعد وفاة صديق خان في عام ١٨٩٠، نقل ولده المكتبة كاملة من بوبال إلىٰ لكهنؤ؛ حيث حفظت في غرفة أعدت لها خصيصًا، وحتىٰ وقتنا هذا، لا يوجد إلا أجزاء من المكتبة يمكن مقارنتها في ضوء ما هو مدون في سلسلة العسجد، والتي تعطي علىٰ الرغم من ذلك بيانًا تفصيليًّا عن التراث الحنبلي في الهند في القرن التاسع عشر.



(١) انظر صديق حسن خان، محمد: «سلسلة العسجد في ذكر مشايخ السند»، بوبال (١٢٩٣/١٨٧٦).



٢ـ ارتقاء صديق حسن خان للسلطة والتأثيرات الهندية

ولد سيد صديق حسن خان الذي يعتبر أحد أشهر مؤسسي جماعة أهل الحديث ورؤوسها البارزين لعائلةٍ ذات توجه إصلاحيٍّ سنيٍّ قويٍّ. وكان أبوه سيد أولاد حسن خان (ت ١٨٣٧)[1] قد تحول من التشيع إلىٰ مذهب أهل السنة، حيث غدا بعد ذلك أحد المنافحين عن الحركة الإصلاحية التي قادها سيد أحمد بريلوي وشاه محمد إسماعيل «شهيد» (وقد استشهد كلاهما في ١٨٣١)[2].

---

(١) للاطلاع علىٰ السيرة الذاتية لسيد أولاد حسن باعتباره أحد المدافعين عن الطريقة المحمدية، انظر نوشهروي، أبو يحيىٰ أمين: «تراجم علماء حديث الهند»، لاهور ١٩٩٢، (ص ٢٧٧-٣١١).

(٢) تشارك القائدان معًا نفس التوجه الإصلاحي قبل أن يشرعا سويًّا في جهادهم المزعوم، وهما ينحدران من الدائرة الداخلية من الطلاب المنحدرين من عائلة المصلح الشهير شاه ولي الله الدهلوي (ت ١٧٦٢، انظر أدناه). وفي عام ١٨١٦، انطلق كلاهما في رحلة عبر مدن بنارس ولكهنؤ ورامبور وبريلي للترويج لأفكارهما. وقد جاء في بعض الأخبار المنتشرة عن الحركة أنهما قد التقيا بعض علماء الأفغان في رامبور الذين أخبروهما عن الفظائع التي يرتكبها السيخ ضد المسلمين في المناطق التي يسيطر عليها السيخ في إقليم البنجاب. وما إن سمع كل من سيد أحمد خان ومحمد إسماعيل هذه الأخبار حتىٰ قررا دعوة المسلمين للجهاد، حيث توجها في بداية الأمر صوب مكة حيث اكتسبت دعوتهما للجهاد مزيدًا من الزخم؛ جراء اتصالهما مع علماء الوهابية في شبه الجزيرة العربية. وبعد عودتهما من مكة إلىٰ المدينة، شرعا في جولة دعوية وتبشيرية أخرىٰ عبر الهند، حيث تلقيا الدعم المادي والعسكري، وفي نهاية المطاف، شرع نحو ٧,٠٠٠ مقاتل أطلقوا علىٰ أنفسهم لقب المجاهدين في شن هجمات عسكرية ضد السيخ. وقد اضطر هؤلاء المجاهدون إلىٰ السفر إلىٰ أفغانستان في بداية=

أما الحركة الأخرىٰ، والتي تعرف غالبًا باسم الطريقة المحمدية[١]، فإنها قد شرعت في شن العديد من الهجمات العسكرية ضد احتلال السيخ لإقليم البنجاب. وفي وقتٍ لاحق، اعتبرت الحركة القومية الهندية أعمالها العسكرية ضد السيخ علىٰ أنها محاربة للقوة الاستعمارية البريطانية، لدرجة أن الكثيرين من مسلمي الهند قد فسروا الأنشطة العسكرية للحركة علىٰ أنها من مبشرات ومقدمات الثورة الكبرىٰ التي وقعت عام ١٨٥٧[٢].

= الأمر ثم وصلوا بعد ذلك إلىٰ بيشاور عبر ممر خيبر. وبعد أن حققت هذه القوات انتصارات مبدئية علىٰ أكورا (١٨٢٦) وغيرها من مدن البنجاب، هُزِمَت جموعهم في بالكوت في عام ١٨٣٢، وقُتِل كلٌّ من سيد أحمد ومحمد إسماعيل، بَيْدَ أنه لم يعثر علىٰ جسديهما، وهو ما عزز فكرة أن سيد أحمد خان ربما كان هو المهدي الذي اختفىٰ في عالم الغيب. للاطلاع علىٰ السيرة الذاتية لهما باللغة الأردية، انظر:

Mehr, Ghulām Rasūl: Sayyid Aḥmad Shahīd, Lahore n.d; ʿAbd al-Ḥafīẓ, Chawharī: Taʿārif-i Jamāʿat-i mujāhidīn. Lahore n.d.

للاطلاع علىٰ السيرة الذاتية باللغة العربية، انظر: ندوي، أبو الحسن علي: «سيرة سيد أحمد شهيد»، لكهنؤ ١٩٨٦. ادعىٰ أبو الحسن علي الندوي (ت ١٩٩٩)، رئيس الجامعة الإسلامية، ندوة العلماء في لكهنؤ (أتر برديش)، وجود علاقة عائلية وعلمية تربطه بسيد أحمد. للمعلومات عنه، انظر أيضًا رقم ٦٥. كل المعلومات المكتوبة باللغة الأردية الواردة ليست إلا من النوع الخاص بكتابة سير القديسين.

(١) لمعلومات حول دور حركة الطريقة المحمدية، انظر

Pearson, Harlan O.: Islamic Reform and Revival in Nineteenth-century India, New Delhi 2008.

(٢) تعتبر الثورة الكبرىٰ التي وقعت عام ١٨٥٧ غالبًا مقدمة للكفاح ضد البريطانيين من أجل الاستقلال، ووفق ما جاءت به بعض الشروحات الشائعة عن هذه الثورة، فإنه لم تكن إلا ثورة قادها بعض الجنود المحليين من شركة الهند الشرقية، والذين سموا أنفسهم «الجنود». وبعد أن انتشرت الشائعات أن البنادق وخزائن الرصاص قد شحمت=

ويبقىٰ هنا أن نشير إلىٰ أن درجة تأثير الفكر الحنبلي الإصلاحي للعلماء الدمشقيين في أواخر القرون الوسطىٰ علىٰ الطريقة المحمدية لا تزال بحاجة إلىٰ التقصي والتحليل.

٢/ ١ ـ دور شاه ولي الله الدهلوي والطريقة المحمدية

تكونت شبكات القيادة للطريقة المحمدية من شبكةٍ من أعضاء عائلة المصلح الشهير وعالم الحديث شاه ولي الله الدهلوي (ت ١٧٦٢)[1] وتلامذته.

= بدهن الخنزير، انطلقت أعمال الشغب بين المسلمين والهنود، واستمرت المواجهات بين الجانبين والتي تركزت بشكل رئيس في سهل نهر الغانغ لشهور عديدة. حوصرت مدينة لكهنؤ خلال المواجهات، مما اضطر البريطانيين إلىٰ التخلي عن مقر إقامتهم الذي أُتِي عليه بالكلية.

وفي كتابها عن دلهي في القرن التاسع عشر، قدمت برناو العديد من التفسيرات حول «الثورة» والتي أدلىٰ بها مسلمون هنود، انظر:

Pernau, Margrit: Bürger mit Turban, Göttingen 2008, pp. 185–193.

(١) تعتبر جماعة أهل الحديث، مثلها في ذلك مثل بقية الحركات الإصلاحية في الهند المسلمة، شاه ولي الدهلوي مؤسس جميع هذه الحركات، حتىٰ إنهم قد أطلقوا عليه «حجة الله في الأرض». لمعلومات عن الرجل من منظور جماعة أهل الحديث، انظر نوشهروي، «تراجم»، (ص ١٣٥-١٥٤)؛ سيالكوطي «تاريخ أهل الحديث»، (ص ١٨١-٢٠٩)؛ صديق حسن خان «أبجد العلوم»، لاهور (١٤٠٣/ ١٩٨٣)، هنا (٣/ ٢٤١-٢٤٤). للاطلاع علىٰ السير الذاتية لشاه ولي الدهلوي، انظر:

Jalbani, Ghulam Husain: Teachings of Shāh Walīyullāh of Delhi, Lahore 1967; Baljon, Johannes M. Simon: Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī. 1703–62, Leiden 1986.

وقد غدت مدرسته التي أسسها والتي تحمل اسم المدرسة الرحيمية[(١)] في جنوب مسجد جامع في دلهي ملتقىٰ للناس من ذوي التوجه الإصلاحي في تفسير تعاليم الإسلام.

أما فيما يتعلق بتلقي أهل الهند لتراث المدرسة الحنبلية، فقد تعرض شاه ولي الله لأعمال كُلٍّ من ابن تيمية وابن القيم خلال رحلته للحج إلىٰ مكة والمدينة. ففي أعقاب إقامته في الحجاز، تقابل مع أبي طاهر الكردي المدني (ت ١٧٣٣)[(٢)]، حيث درس شاه ولي الله علم الحديث علىٰ يديه، كما نشأ علىٰ الطريقة النقشبندية. وفي وقت لاحق، اعتبر أهل الحديث أبا طاهر من أقوىٰ المدافعين عن ابن تيمية[(٣)]. وعلىٰ سبيل المثال، كتب العالم السلفي الشهير خير الدين الألوسي البغدادي (ت ١٨٩٩) عن الكوراني، قائلا:

وكان سلفي العقيدة ذابًّا عن شيخ الإسلام ابن تيمية وكذا يذب عما وقع في كلمات الصوفية مما ظاهره الحلول أو الاتحاد أو العينية[(٤)].

---

(١) سميت هذه المدرسة باسم عبد الرحيم (ت. ١٧١٨) - والد شاه ولي الله. للاطلاع علىٰ السيرة الذاتية لعبد الرحيم، انظر حسن، عبد الحي: «نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر»، حيدر آباد (١٤٠٢/ ١٩٨١)، هنا (الجزء ٦، ص ١٤٦).

(٢) أبو طاهر هو ابن العالم النحرير إبراهيم الكوراني (ت ١٦٩٠)، والذي غدا بالغ الأهمية والتأثير لشبكة العلماء في جنوب شرق آسيا. لمعلومات عن الكوراني، انظر صديق حسن خان، «أبجد العلوم»، (الجزء ٣، ص ١٦٧)؛ انظر أيضًا:

Nafi, Basheer: Taṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture. In Search of Ibrāhīm al-Kurānī, in: Die Welt des Islams 42 (2002), pp. 307–355.

لمعلومات حول أبي طاهر، انظر صديق حسن خان، «أبجد العلوم»، (الجزء ٣، ص ١٨٦-١٨٩). وقد كان أبو طاهر أحد علماء الشافعية البارزين.

(٣) انظر سيف: «تاريخ أهل الحديث»، (ص ١٩٣).

(٤) الألوسي، نعمان خير الدين: «جلاء العينين في محاكمة الأحمدين»، القاهرة ١٩٨٠،=

يظهر هذا الاستشهاد الذي غالبًا ما يورده أهل الحديث أن أبا طاهرٍ قد شارك والده نفس الآراء النقدية للمتصوفة؛ ومِنْ ثَمَّ فقد شكل خط اتصالٍ

= حيث يدافع في هذا الكتاب عن ابن تيمية ضد أعدائه حسبما أورد سيف، «تاريخ أهل الحديث»، (ص ١٩٣). لم يلتق الألوسي مع صديق حسن خان وجهًا لوجه أبدًا، بيد أنهما قد تبادلا العديد من الخطابات حول إجازة كل منهما للآخر لرواية بعض الأعمال الحديثية. (لمعلومات عن هذه الإجازات، انظر:

Vayda, George: Idjāza, in EI2, vol. 3 (1971), pp. 1020–1030

وقد كان نعمان خير الدين معجبًا إلىٰ حد كبير بمنشورات صديق حسن خان علىٰ وجه العموم. من جانبه، طلب صديق حسن خان من الأمير أن يطبع تفسير والد نعمان – أبو الثناء شهاب الدين (ت ١٨٥٤) – والمعروف باسم «روح المعاني» في الهند، كما دفع أيضًا في وقت لاحق من أجل نشر كتاب نعمان المعروف باسم جلاء العينيين في القاهرة. وتحوي بعض النسخ من «جلاء العينين» الرسائل المتبادلة بين نعمان خير الدين وصديق حسن خان، والتي تعتبر أهمها علىٰ الإطلاق هذه الرسالة التي طلب فيها الألوسي من صديق حسن خان أن يفتيه في الرابطة، التي تجمع بين سادة المتصوفة ومريديهم في الطريقة النقشبندية. وعلىٰ الرغم من أن صديقًا نفسه قد ترعرع بين جنبات الحركة النقشبندية الجهادية إلا أنه قد أفتىٰ بأن هذا المفهوم من «البدع» المحرمة في الإسلام. للاطلاع علىٰ هذه الفتوىٰ، انظر:

Meier, Fritz: Zwei Abhandlungen über die Naqschbandiyya, Stuttgart 1994, p. 228;

ورد النص العربي في صديق حسن خان، محمد: «التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الأخير والأول»، (ط ٢)، بومباي (١٣٨٣/ ١٩٦٣)، (ص ٥١٥-٥١٦). لمعلومات حول الاتصال بين صديق حسن خان ونعمان خير الدين، انظر الأثري، محمد بهجت: «أعلام العراق»، القاهرة ١٣٤٥/ ١٩٢٦؛ و

Nafi, Basheer M.: Salafism Revived. Nuʿmān al-Ālūsī and the Trial of Two Ahmads, in: Die Welt des Islams 49 (2009), pp. 49–97.

لمعلومات حول العلاقات الوثيقة بين آل الألوسي وعلماء بوبال، انظر:

Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, pp. 229–237.

فكري بين ابن تيمية وشاه ولي الله وأهل الحديث؛ كما يقال أيضًا أن الرجل هو من جعل شاه ولي الله يُقْدِم علىٰ قراءة تراث ابن تيمية، وربما كان تأثيره علىٰ شاه ولي الله هو الذي جعل الأخير يحمل معه بعض مخطوطات ابن تيمية إلىٰ بلاد الهند، حيث أسهب العلماء في التعليق عليها في وقتٍ لاحق.

وبعد تأديته لفريضة الحج في عام ١٧٣١، يقال: إن شاه ولي الله قد ربا في عقله معارضة الممارسات الصوفية، وكذا الخلط الذي يحدثه بعض المسلمين من مزجٍ للاحتفالات الهندوسية بالشعائر الدينية الإسلامية، بَيْدَ أن أحد أكثر التعاليم أهمية في حياة الرجل كان تركيزه علىٰ العلوم النقلية التي كانت تدرس في مدرسة الرحمانية في دلهي، حيث تغيرت المقررات التي كانت تدرس في هذه المدرسة علىٰ نحو ملحوظٍ، بعد أن تولىٰ شاه ولي الله مقاليد إدارتها عن أبيه.

فمنذ هذا التاريخ (١٧٣٣)، غدا التركيز منصبًّا علىٰ تدريس العلوم مثل قراءة وتفسير القرآن والحديث والفقه الإسلامي علىٰ نحو أكبر منه علىٰ تدريس العلوم المترابطة بالفلسفة والمنطق. وقد أكد شاه ولي الله في طيات كتابه «حجة الله البالغة»[1] علىٰ أهمية دراسة علم الحديث، حتىٰ إنه قد اعتبره أهم العلوم علىٰ الإطلاق، فقد رأىٰ الدهلوي أن العلم التام بعلوم الحديث من الأمور التي لا يستغني أي فقيه عنه، حيث إنه كان مقتنعًا تمام الاقتناع أن كلًّا من علوم الحديث والفقه متداخلة مع بعضها البعض.

---

(١) الدهلوي، شاه ولي الله: «حجة الله البالغة»، القاهرة (١٩٧٧)، هنا (الجزء ١، ص ١٤٧-١٥٢)، (باب الفرق بين أهل الحديث وأهل الرأي). للترجمة الإنجليزية، انظر:
Hermansen, Marcia K.: The Conclusive Argument from God, Leiden 1995.

وفيما يتعلق بآراء شاه ولي الله حول الفقه الإسلامي، أعلن بوضوحٍ أنه «يعمل بالحديث»[1]، إذ رأىٰ أنه ينبغي فقط الاعتماد علىٰ كتب الصحاح كمصادر لإصدار الفتيا في الإسلام، وهو الأمر الذي همَّش من مواقف المذاهب الفقهية الأربعة، حيث أن نص الحديث نفسه كان يعتبر «أكثر موثوقية» من الرأي الفقهي.

لم ينتقد شاه ولي الله الالتزام بمذهب فقهي واحد في عموم الأمر، ولكنه وجَّه سهام نقده إلىٰ «التقليد الأعمىٰ للمذهب»، ولا سيما في المواقف التي يتعارض فيها الرأي الفقهي للمذهب مع الحديث، كما حذر في الوقت ذاته من التعصب في المذهب، حيث إن جميع المذاهب - من وجهة نظره - تعتبر علىٰ نفس الدرجة من المساواة.

وقد نما رأي شاه ولي الله حول التقليد بين أتباع الطريقة المحمدية وتبعها في ذلك جماعة أهل الحديث. ومِنْ ثَمَّ، صبت المدرسة الرحيمية كل اهتمامها علىٰ علم الحديث، وقد شملت قائمة المدرسين في المدرسة كلًّا من شاه ولي الله وأبنائه وأحفاده وأبناء أخيه وأخته، وكان أتباع الطريقة المحمدية يحصلون علىٰ إجازاتهم في علم الحديث من أفراد عائلة شاه ولي الله، كما أنهم قد نُشئوا علىٰ مبادئ الطريقة الصوفية النقشبندية، ناهيك عن

(١) في ورقته البحثية عن طريقة أصحاب الحديث، يفرق بشير نافع بين أصحاب الحديث الذين يطبقون منهجية العمل بالحديث؛ لدعم آرائهم الفقهية والمحدثين العاديين الذين يحللون محتوىٰ الحديث من حيث السند والمتن. انظر:

Nafi, Basheer: A Teacher of Ibn ʿAbd al-Wahhāb. Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revival of aṣḥāb al-ḥadīth's Methodology, in: Islamic Law and Society 13 (2006), pp. 208–241, here pp. 208– 209.

دراستهم في اليمن لأعمالٍ ذات صلة بالاجتهاد. وقد ارتبط هؤلاء الطلاب الذين ينتمون إلىٰ نفس المدرسة بعلاقات مع بعضهم البعض؛ لِيُكَوِّنوا بعد ذلك شبكة جديدة، غدت فيما بعد جماعة أهل الحديث.

٢/٢ـ عبد الحق بنارسي مدرس علوم الحديث لحسن خان

تأثر سيد أولاد حسن خان - والد صديق حسن - بشدة بالطريقة المحمدية. وحال وفاة أبيه عام ١٨٣٧، كان الطفل صديق حسن في الخامسة من العمر، ومِنْ ثَمَّ قرر بعض أصدقاء أبيه أن يعتنوا بتعليمه؛ ولذا سافر إلىٰ مدن الهند الجنوبية مثل كانبور ورامبور ودلهي. درس سيد صديق حسن خان في دلهي علىٰ يد بعض العلماء الراسخين في علم الحديث، والذين منهم علىٰ سبيل المثال أبناء شاه ولي الله وأحفاده في المدرسة الرحيمية، كما يقال: أيضًا - أنه قد التقىٰ بأشهر أهل زمانه في علم الحديث؛ وهو نذير حسين دلهوي (ت ١٩٠٢)[(١)]، والذي غدا أحد أهم رجالات جماعة أهل الحديث. وقد درس علىٰ يد الرجل جميع علماء أهل الحديث في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ما جعل البعض يطلق عليه كنية «شيخ الكل».

---

(١) علىٰ الرغم من أن نذير حسين يعد أحد الرموز الرئيسة في جماعة أهل الحديث إلا أنه لم تكتب عنه حتىٰ الآن ثَمَّةَ رسالةٍ واحدةٍ عن سيرته الذاتية باللغات الأوروبية. لمعلومات مقتضبة عن الرجل باللغة الأردية، انظر نوشهروي، «تراجم» (ص ١٣٥-١٥٤)؛ سيف، «تاريخ أهل الحديث»، (ص ٣٢٣-٣٣٠). لمعلومات مطولة إلىٰ حد ما عن الرجل، انظر بهاري، فضل حسين: «الحياة بعد الممات»، دلهي (١٩٠٨)، أعيد طبعه عدة مرات.

قابل صديق حسن خان شخصًا آخرَ والذي كان ذا تأثير بالغ في تشكيل تعاليم أهل الحديث، وهو عبد الحق بنارسي (ت ١٨٧٠)(١)، والذي أصبح معلم علوم الحديث لصديق حسن خان في دلهي.

وقد كتب عبد الحق أول رسالة من نوعها في الهند ضد التقليد الأعمىٰ، حيث دعا إلىٰ البحث عن الأدلة الفقهية في كل من القرآن والسنة. وقد مثلت هذه الأفكار، والتي تجاوزت فهم شاه ولي الله لمفهوم الاجتهاد(٢) داخل المذهب الواحد، الأساس الذي قامت عليه جماعة أهل الحديث في وقت لاحق. وقبل أن ينضم لجماعة أهل الحديث، كان عبد الحق من أتباع الطريقة المحمدية. وفي عام ١٨٢١، ذهب الرجل إلىٰ مكة لتأدية الحج في مجموعة سيد أحمد بريلوي. وقد قرر عبد الحق البقاء في الحجاز، وهو ما لم يفعله أحد من أقرانه الذين رافقوه في هذه الرحلة، ثم سافر بعد ذلك إلىٰ العاصمة اليمينة، صنعاء، حيث التقىٰ بمحمد بن علي الشوكاني (ت ١٨٣٤) ودرس عليه.

وقد أصبح عبد الحق فيما بعد أول من درَّس أعمال الشوكاني في ربوع الهند - وأيضًا - كما سيظهر في طيات هذا البحث، أعمال ابن تيمية علىٰ نحو غير مباشر. وعندما التقىٰ صديق حسن بعبد الحق، كان الأخير قد غدا بالفعل عالمًا بارزًا في علم الحديث واشتهرت أعماله بمنافحة التقليد.

---

(١) لمعلومات عن الرجل، انظر نوشهروي، «تراجم»، (ص ٢٨٠-٢٨٠)؛ سيف، «تاريخ أهل الحديث»، (ص ٣٩١-٣٩٢).

(٢) كتب عبد الحق رسالة عنوانها «الدر الفريد في بيان التقليد»، أو ببساطة «رد التشديد في مسألة التقليد».

٢/٣ - الرائد الفكري شاه محمد إسماعيل سلف صديق حسن خان

حظي أحد أحفاد شاه ولي الله، شاه محمد إسماعيل (ت ١٧٧٩-١٨٣٢)، بأهمية كبيرة لحركة أهل الحديث. وقد ألف محمد إسماعيل، والذي يعتبره البعض الرائد الفكري للحركة، مجموعة من الأعمال الكبيرة منها علىٰ سبيل المثال ثلاثة بالفارسية والأردية، شرح فيها نظريات وتعاليم الطريقة المحمدية.

أما الكتاب الأول فيسمىٰ «تقوية الإيمان»[1]، في حين يعرف الثاني باسم «الصراط المستقيم»[2]، أما ثالث الثلاثة فيعرف باسم «يوم واحد»، وتدعو هذه الأعمال جميعها المؤمنين إلىٰ الالتزام بمبدأ التوحيد، وأن يبتعدوا عن كل أنواع الشرك، وفي كتابه تقوية الإيمان علىٰ وجه الخصوص، وصف شاه محمد إسماعيل الأشكال المختلفة للشرك وتأثيرها السيئ علىٰ المجتمع المسلم في الهند.

---

(١) دلهوي، شاه إسماعيل شهيد: «تقوية الإيمان»، الترجمة الإنجليزية، دلهي ١٩٩٨، والعربية/ الإنجليزية، رياض (١٩٩٥).

(٢) انظر:
Colvin, John Russell: Notice on the Peculiar Tenets Held by the Followers of Syed Ahmed, Taken Chiefly from the Sirát-úl-Mústaqím, a Principal Treatise of that Sect, Written by Moulaví Mahommed Ismaíl, in: Journal of the Asiatic Society of Bengal 1 (1832), pp. 479–498.

كما حاول قادة الطريقة المحمدية أيضًا كبح كل أنواع البدع في المجتمع المسلم في البلاد، إذ وجهوا سهام نقدهم لتقديس الأولياء والمتصوفة وزيارة الأضرحة، متكئين في رفضهم لهذا الأمر علىٰ زعمهم أن المتصوفة يظهرون تقديسًا غير مشروعٍ للأولياء، علمًا بأن التقديس لا بد وأن يكون لله وحده، وأنه سبحانه وحده مَنْ عنده العلم ببواطن الأمور مثل تفاصيل يوم القيامة، ووقت الوفاة، وصفات الأجنة في أرحام أمهاتهم.

كما انتقد محمد إسماعيل أيضًا بعض الهنود (الذين اعتنق أسلافهم الإسلام فقط قبل ذلك بفترة وجيزة)، حيث ذهب إلىٰ أنهم لا يزالون علىٰ ممارستهم لبعض الطقوس الهندوسية، حتىٰ إن بعضهم - فيما يرىٰ - كانوا لا يزالون علىٰ تقديسهم لآلهة الهندوس مثل كالي[1]، وأن بعضًا منهم كان لا يزال يرىٰ في الحجارة والأشجار أماكن مقدسة أو أنهم كانوا يلتجئون إلىٰ الكهنة والعرافين قبل أن يتخذوا قراراتهم المهمة.

وقد ذهب محمد إسماعيل إلىٰ وجوب التخلص من مثل هذه الممارسات جميعها من المجتمع المسلم، وأن الالتزام بالتوحيد هو الملاذ الوحيد للخروج من الأزمة التي ضربت المجتمع المسلم في الهند. وكما أشرنا آنفًا، فإن الطريقة المحمدية (مثلها مثل بعض علماء أهل الحديث فيما بعد) قد اعتقدوا أن العالم سينتهي بحلول نهاية القرن الرابع عشر الهجري، الموافق ١٨٨٢/ ٨٣ م.

كما غَذَّت الحركة أيضًا بعض الأفكار عن المهدي هذه العقيدة، التي

---

(١) كالي «السوداء» هي أحد أهم معبودات الهندوس، وتُصَوَّر في العادة علىٰ أنها إلهة أم ذات منظر مخيف، بمعنىٰ أنها تمسك بسيفها بيدٍ وبرأس الشيطان في الأخرىٰ، كما أن كُلًّا من وجهها وثدييها مخضبتان بالدماء.

تعتقد في ظهور المهدي علىٰ أنه من علامات الساعة الكبرىٰ والتي شاعت ليس فقط بين الشيعة ولكن بين العديد من جماعات أهل السنة كذلك، مثل الطريقة المحمدية وجماعة أهل الحديث، حيث آمن هؤلاء بأن المهدي سينضم للمسيح الموعود، والذي يعرف في الغالب باسم عيسىٰ، في حربه ضد الدجال. وبعد هزيمة الدجال، سيقيم المسيح «مملكة العدل» والتي ستستمر لألف عام، يذهب بعده الناس إلىٰ الجنة أو النيران(١).

يعتبر أتباع الطريقة المحمدية أن سيد أحمد ليس مجددًا دينيًّا فقط، وإنما ينظرون إليه أيضًا علىٰ أنه المهدي، وهو الزعم الذي وقر في نفوسهم، ولا سيما بعد ما لم يتمكن أحد من العثور علىٰ جثمان سيد أحمد بعد معركة بالاكوت في عام ١٨٣٢ (٢).

من جانبهم، يرىٰ أهل الحديث أن يوم القيامة يقترب من الوقوع وأن كلًّا من سيد أحمد ومحمد إسماعيل من المجاهدين. من جانبه، اعتبر صديق خان نفسه مجدد الإيمان في القرن الرابع عشر(٣).

وَوَفْقًا لمعتقد أهل السنة، هنالك «مجدد» علىٰ رأس كل قرن من الزمان(٤)،

(١) انظر: *Madelung, Wilfried: Mahdī, in: EI2, vol. 5 (1985), pp. 1230–1231*

(٢) لمعلومات حول معركة بالاكوت، انظر:
Pearson, Islamic Reform and Revival, pp. 41–44; and Ahmad, The Wahhabi Movement, pp. 55–65.

(٣) انظر صديق حسن خان، «اقتراب الساعة»، (ص ١١٦-١١٨).

(٤) لمعلومات حول هذا الموضوع، انظر:
Landau-Tesseron, Ella: The Cyclical Reform. A Study of the Mujaddid Tradition, in: Studia Islamica 79 (1989), pp. 79–119.

ويدعم هذه النظرية الحديث الشهير **«إن الله يبعث لهذه الأمة علىٰ رأس كل مائة سنة=**

وعليه، زعم الأمير إلىٰ أنه مجدد القرن الثالث عشر، متكئًا في زعمه هذا علىٰ الترجمة العربية لكلمة *head* رأس علىٰ أنها «الغاية» في فعل الشيء.

ومما لا شك فيه أن صديق حسن خان قد أخذ التعاليم حول المجددين من أعمال الشوكاني الذي اعتبر هو الآخر نفسه مجدد زمانه(١).

ولم يكن ابن تيمية بين قائمة المجددين التي وضعها صديق حسن، علىٰ الرغم من أنه قد ذهب إلىٰ أنه لا يوجد مجدد بين القرن السابع والحادي عشر، علىٰ الرغم من أنه قد صرح بضرورة وجود واحدٍ علىٰ الأقل في كل قرن(٢).

تشكِّل الحركة القومية في التاريخ الإسلامي الهندي اليوم، علىٰ وجه الخصوص، رابطًا فكريًّا بين كُلٍّ من ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب والطريقة المحمدية وجماعة أهل الحديث(٣).

❑ **فعلىٰ سبيل المثال،** تنص مقدمة كتاب «تقوية الإيمان» لشاه محمد إسماعيل، والتي ترجمت إلىٰ الأردية في الفترة بين عامي (١٨٣٣-١٨٣٤) علىٰ الرغم من أنه من الواضح أنها قد كتبت قبل ذلك بنحو عشر سنوات، علىٰ الآتي:

= **من يجدد لها أمر دينها»**، انظر: أبو داود، «سنن أبي داود»، ج ٢، كتاب الملاحم.

(١) انظر: *Haykel, Revival and Reform, p. 194*

(٢) للاطلاع علىٰ القائمة كاملة، انظر:
Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, pp. 432–433.

(٣) لمعلومات حول هذه الظاهرة في الهند، انظر:
Hartung, Jan-Peter: Viele Wege und ein Ziel. Leben und Wirken von Sayyid Abū al-Ḥasan ʿAlī al-Ḥasan Nadwī (1914–1999), Würzburg 2004, p. 216–217.

لا يمكن أبدًا أن ننسىٰ الخدمات التي قدمها محمد إسماعيل لإصلاح الأمة وانخراطه في نشر دعوة الإسلام؛ ولا سيما في ضوء أعمال شيخ الإسلام ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، ومن ثَمَّ يجب علينا أن نغذي هذا الأمر في عقولنا علىٰ الدوام[١].

وعلىٰ الرغم من أن محمد إسماعيل نفسه لم يُحِل في كتابته مباشرة إلىٰ أعمال معينة لابن تيمية، إلا أن الأمر الأكثر وضوحًا أن تقديره للرجل كان باديا في جهة أخرىٰ، من خلال روايته لأعمال العالم اليمني محمد بن علي الشوكاني[٢]. وفي كتابه «الإدراك لتخريج أحاديث رد الإشراك»[٣]، علق صديق حسن خان علىٰ أعمال محمد إسماعيل، كما أشار إلىٰ أيضًا إلىٰ ابن تيمية، ولكن بدون ذكر تفاصيل العزو والإحالة[٤]، ويبدو لنا أن صديق حسن خان قد تعرض لبعض أفكار ابن تيمية من خلال الطريقة المحمدية، إذ ربما أن يكون قادة هذه الطريقة وأتباعها قد تعرضوا بالدرس لكتابات ابن تيمية خلال رحلتهم لتأدية فريضة الحج عام (١٨٢١)، بل إنه من الممكن - أيضًا - أن يكونوا قد تعرضوا لأعمال محمد بن عبد الوهاب، علىٰ الرغم من عدم تصريح أحدٍ بذلك. ومن ثَمَّ، يمكن القول بأن التأثيرات التي تعرض لها صديق

---

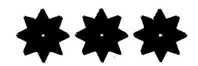
(١) انظر مجاهد، عبد الملك: «ملاحظة الناشرين»، في: شاه إسماعيل شهيد «تقوية الإيمان» الرياض، دار السلام للنشر، (١٩٩٥)، (ص ٩).

(٢) بتتبع كتاب «رد الشرك» لمحمد إسماعيل، والذي هو عبارة عن مجموعة الخطب، التي ألقاها هو وسيد أحمد، وجدنا أن صديق حسن قد اطلع علىٰ الأنواع التالية من الشرك: شرك في العلم، وشرك في التصرف، وشرك في العبادة، وشرك في التقليد.

(٣) كانبور ١٨٧٣.

(٤) انظر: *Saeedullah, Life and Works, pp. 109–111, here p. 110*

حسن خان في الهند قد شكلتها قطعًا أفكار الإصلاح في العالم العربي، ولا سيما - وإن لم يكن الأمر قصرًا عليها - شبه جزيرة العربية.



٣ـ التأثير الكبير الذي أحدثه

اتصال صديق حسن خان باليمن

تَعرَّفَ صديق حسن خان في منتصف القرن التاسع عشر تقريبًا في بوبال[١] علىٰ أخوين تعود أصولهما إلىٰ مدينة حديدة في اليمن، وهما حسين ابن محسن[٢] (ت ١٩١٠) وزين العابدين بن محسن (ت ١٨٨٠)[٣].

---

(١) هنالك شيء من التناقض في الترتيب الزمني للأحداث فيما يتعلق بتاريخ هذه العائلة العربية، والسير الذاتية لصديق حسن خان، والتي لا يمكن توضيحها إلىٰ الآن؛ إذ لا تزال مسألة قدوم حسين بن محسن إلىٰ بوبال في نفس التوقيت الزمني، الذي وصل فيه صديق حسن خان هناك في (١٨٥٤) مثار جدل بين المؤرخين.

(٢) للاطلاع علىٰ سيرة ذاتية موجزة عن الرجل، انظر صديق حسن خان، «أبجد العلوم»، (الجزء ٣، ص ٢١١-٢١٣)؛ سيف، «تاريخ أهل الحديث»، (ص ٦٤٢-٦٤٥). أدين بالشكر لرافع عرب (بوبال) - سليل عائلة حسين بن محسن - والذي يعد أيضًا من أبرز علماء أهل الحديث لتدوينه تاريخ عائلته باللغة الأردية لصالحي.

(٣) لمعلومات عنه، انظر إلىٰ تاريخ العائلة المذكور أعلاه. وعلىٰ النقيض من أخيه حسين، لم يُظْهِر زين العابدين أي تأييد ملحوظ لجماعة أهل الحديث، كما لم يكتب أي كتابٍ لصالحهم. وهناك نقطة مهمة أخرىٰ، وهي أن الأخوين قد مثلا حلقة وصل بين صديق حسن خان وعلماء الحديث البارزين في اليمن، مثل عائلات الأهدال والمزاجي من زَبِيدَ، وأيضًا «التقليد الإدريسي» الذي وضعه أحمد بن إدريس (ت ١٨٣٧). لمعلومات عنهم، انظر:

Voll, John O.:Linking Groups in the Networks of Eighteenth-century Revivalist Scholars.The Mizjaji Family in Yemen, in: Nehemia Levtzion and John O. Voll (eds.):Eighteenth-century Renewal and Reform in Islam, Syracuse 1992, pp. 69–92,here pp. 79–80; Radtke, Bernd: The Exoteric Aḥmad Ibn Idrīs. A Sufi's Critiqueof the Madhāhib and the Wahhābīs, Leiden =

وكانت عائلتهما قد التقت بحاكم بوبال، الملكة سكندر، وحاشيتها عندما كانت تؤدي فريضة الحج في مكة في الفترة بين عامي (١٨٦٣-١٨٦٤)[١]. وكان بعض أفراد عائلتهما قد رافق الهنود في رحلة الحج؛ ما جعل الملكة تطلب من زين العابدين في وقت لاحق أن يأتي إلىٰ بوبال، فأجاب زين العابدين دعوتها وصار قاضي القضاة في الولاية، ثم لحق به أخوه حسين في الهند[٢] في وقت لاحق، حيث اكتسب شهرة باعتباره عالمًا من علماء الحديث. وقد جلب الأخوان اليمنيان معهما صحوة إسلامية قائمة علىٰ الإصلاح إلىٰ بوبال، وهي أعمال العالم اليمني محمد بن علي الشوكاني[٣].

= *2000. For these connections, whichare beyond the scope of this paper, see also Reichmuth, Stefan: The World of Murtaḍā al-Zabīdī (1732–91). Studies on the Life, Networks and Writings of an Islamic Humanist Scholar of the 18th Century, Cambridge 2009, pp. 22–25, 107–109, 152–158 (al-Ahdal family) and pp. 21–25, 220, 230, 282 (al-Mizjājī family);Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, pp. 127–130.*

(١) لمعلومات حول حجها، انظر:
Bēgum, Sikander: A Pilgrimage to Mecca, Calcutta 1906, new edition by Siobhan Lambert-Hurley, Bloomington 2008.

(٢) السبب وراء نزوح حسين إلىٰ الهند، هو النزاع الذي دار بينه وبين السلطات العثمانية في حديدة حول فرض ضرائب علىٰ الماس، وبعد أن تعرض حسين للسجن والتعذيب؛ فرَّ في نهاية المطاف إلىٰ بوبال ليلحق بأخيه هناك.

(٣) للاطلاع علىٰ السيرة الذاتية، انظر:
Bernard: Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkānī, Cambridge 2003; al-Amri, Husayn Ibn- Abdullah: The Yemen in the 18th and 19th Centuries. A Political and Intellectual History, London 1985;
ابن عباس الوجيه، عبد السلام: «أعلام المؤلفين الزيدية»، صنعاء (١٤٢٠/ ١٩٩٩)،=

وقد تتلمذ كلٌّ من زين العابدين وأخيه علىٰ يد ابن الشوكاني أحمد (ت ١٨٦٤)، وعلىٰ الرغم من أن الشوكاني كان زيديًّا شيعيًّا[١]، إلا أنه قد اعتمد علىٰ الكثير من مصادر أهل السنة - ولا سيما في مجالي الفقه والحديث[٢] - وهي الحقيقة التي يؤكدها أنه (الشوكاني) لم يتبن الآراء المتشددة للشيعة، مثل سبِّ الصحابة أو تفضيل أهل البيت عليهم، وهو ما يتفق مع آراء الزيدية التي ينظر إليها السواد الأعظم من شافعية اليمن علىٰ أنها تميل نحو «مذهب أهل السنة»، أما علماء الزيدية أنفسهم، فقد اتهم متأخروهم الشوكاني بأنه هو من فكك الجماعة، عن طريق إدخال الأفكار السلفية أو الوهابية إليها في اليمن[٣].

شغل الشوكاني منصب قاضي قضاة الإمامة في اليمن، وبجوار عمله في القضاء، طغت شهرة الشوكاني بين علماء السنة جراء نقده للتقليد المذهبي وخلافًا للمحدثين الذين يرون أن الاجتهاد لا بد وأن يبنىٰ علىٰ «الاستنتاج

= (ص ٩٥٨-٩٧٨). وقد أكد صديق حسن خان علىٰ أهمية دور الشوكاني في كتابه «أبجد العلوم»، الجزء الثالث، (ص ١٩٤-٢١١)، و«التاج المكلل»، (ص ٤٤٣-٤٥٦).

(١) ينكر متأخرو جماعة أهل الحديث كون الشوكاني زيديا شيعيا، ويؤكدون علىٰ أنه كان سنيًّا شافعي المذهب، حيث كان هناك اتصال شخصي بينه وبين أتباع أهل الحديث والطلاب في جامعة ندوة العلماء في دلهي ولكنهؤ في ٢٠٠١.

(٢) انظر: *Haykel, Revival and Reform, pp. 109–110*

(٣) لمعلومات حول التوترات التي وقعت بين الزيدية والسلفيين في القرنين العشرين والحادي والعشرين، انظر البحث الذي أعده:

Bruck, Gabriele: Regimes of Piety Revisited. Zaydī Political Moralities in Republican Yemen, in: Die Welt des Islams 50 (2010), pp. 185–223.

الحر»، ذهب الشوكاني إلىٰ أن الفتاوىٰ الشرعية لا بد وأن تقوم علىٰ أساس من القرآن والسنة النبوية، كما ذهب إلىٰ ضرورة أن يجتهد العامة.

والحق أن مذهب الشوكاني ضارب بجذوره في المدرسة الظاهرية، ولا سيما أعمال العالم الأندلسي ابن حزم الأندلسي (ت ١٠٤٦).

وعلىٰ غرار الشوكاني من قبله، أقرَّ صديق حسن خان مذهب الظاهرية، حتىٰ إنه قد أبدىٰ إعجابه بعلمائهم[١] الذين أنكروا شرعية الفتاوىٰ القائمة علىٰ القياس والإجماع والتقليد الأعمىٰ لآراء العلماء، والذين أظهروا تقديرًا كبيرًا لأستاذهم ابن حزم.

وسيرًا علىٰ خطا ابن حزم والشوكاني، أنكر صديق حسن خان شرعية الفتاوىٰ القائمة علىٰ التقليد؛ إذ اعتبرها من قبيل «الاستنتاج الحر»، ومِنْ ثَمَّ، فلم نعثر في أعماله كلها علىٰ رأي ثابت عن الإجماع، إذ جاء في بعض كتبه أن الإجماع حكر علىٰ صحابة رسول الله، بينما أوضحت أخرىٰ أن أيَّ إجماع سِوىٰ إجماع الخلفاء الراشدين لا يُعْتد به.

وسيرًا علىٰ خطا الظاهرية من قبله، اعتبر صديق حسن خان أن جميع صيغ الإجماع التي أقرها العلماء في مختلف الأزمنة بعد وفاة النبي محمد غير صالحةٍ بسبب أنها قائمة علىٰ التقليد، ومِنْ ثَمَّ فقد ذهب إلىٰ تحريم هذه الصيغة من الإجماع، ولكنه في الوقت ذاته قد ذهب إلىٰ صلاحية هذا النوع

---

(١) نشر كتاب إجناتس جولدتسيهر *Die Zahiriten* للمرة الأولىٰ في لايبزيغ في (١٨٨٤)، ثم ترجم بعدها بفترة طويلةٍ إلىٰ اللغة الإنجليزية، انظر:
Goldziher, Ignaz: The Ẓāhirīs. Their Doctrine and Their History. A Contribution to the History of Islamic Theology, Leiden 2007. For a biography of Ibn Ḥazm from the Ahl-i Ḥadīth perspective, see Sayf, Taḥrīk-i Ahl-i ḥadīth, p. 79.

الذي أقره متقدمو المجتهدين. وعلاوة علىٰ ذلك، رأىٰ الرجل أن إجماع بعض العلماء في وقت معين قد لا يكون مُلْزِمًا؛ لأن غيرهم من العلماء قد يقررون خلافه؛ وعمومًا، فإن هذه الآراء القائمة علىٰ الإجماع - كما يرىٰ صديق حسن - ليست قائمة علىٰ دليل(١).

يمكن تقييم الآراء الإيجابية لصديق حسن خان بسهولةٍ في السير الذاتية عن ابن حزم(٢). ومع ذلك، فقد أظهر صديق حسن إعجابًا بالشوكاني يفوق نظيره لغيره، وما ذلك إلا لأنه اعتبره مجتهدًا مطلقًا وأحد أهم المجددين علىٰ الإطلاق.

وقد صرح صديق حسن في كتبه أن هدفه الشخصي؛ هو نشر أعمال الشوكاني وأفكاره في ربوع الهند وخارجها؛ بغية إشاعتها بين المجتمعات المسلمة. ففي كتابه «التاج المكلل»، أن أعمال الشوكاني قد انتشرت هنا وهناك من خلال نشاطه (صديق حسن) الخاص في ترجمتها للعربية والفارسية، مؤكدًا أنها «ستصل إلىٰ كل مكانٍ في العالم، قرب أو بعد»(٣).

---

(١) لمعلومات حول مواقف صديق حسن المختلفة من الإجماع، انظر:
Saeedullah, Life and Works, pp. 97–98; Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, pp. 331–334;
لمعلومات حول رأي أهل الحديث في ابن حزم، انظر علىٰ سبيل المثال سيف، «تاريخ أهل الحديث»، (ص ٧٩-٨٠).

(٢) انظر صديق حسن خان، «أبجد العلوم»، (الجزء ٣)، (ص ١٤٨-١٤٩)؛ للاطلاع علىٰ سيرة ذاتية مختصرة لابن حزم، انظر سيف، «تاريخ أهل الحديث»، (ص ٧٩). وتجدر الإشارة إلىٰ أنه ليس من قبيل المصادفة أن تعيد دار ابن حزم للنشر في بيروت طباعة أعمال صديق حسن منذ عام (٢٠٠٠).

(٣) صديق حسن خان، «التاج المكلل»، (ص ٥٠).

٤ ـ ارتقاء صديق حسن لِسُدَّة الحكم، وما تبعه من سقوط

لم يكن صديق حسن خان خلال السنوات الأولىٰ من إقامته في بوبال من (١٨٥٤ إلىٰ ١٨٥٦) في موقفٍ يسمح له بالترويج لأفكاره الخاصة أو حتىٰ مساندة أية أفكارٍ إصلاحيةٍ. وكان من جرَّاء اتباع رئيس الوزراء جمال الدين خان للطريقة المحمدية؛ أن شغل صديق حسن وظيفة «كاتبٍ»، بيد أنه قد اضطر لمغادرة بوبال بعد ذلك بعامٍ واحدٍ؛ علىٰ أثر النزاع الذي نشب بينه وبين رئيس الوزراء الثاني (الذي كان حنفي المذهب) حول مشروعية تدخين الحقة(١).

ومع ذلك، فقد وجهت إليه ملكة بوبال شخصيًّا دعوة للعودة إلىٰ بلادها وعرضت عليه وظيفة جديدة، فوصل صديق حسن إلىٰ بوبال للمرة الثانية في عام (١٨٥٩). وبعد وصوله بأشهر قليلة، تزوج من الملكة ذاكية، إحدىٰ بنات رئيس الوزراء جمال الدين خان، وقد أنجب الزوجان ثلاثة من الأبناء. وقد مكنت هذه الزيجة لصديق حسن أن يقترب من الملكة وعائلتها. وفي عام (١٨٦٥)، قرر أن يترك بوبال مرة أخرىٰ للذهاب إلىٰ مكة للحج. ومنذ بداية هذه الرحلة، شرع صديق حسن في جمع وشراء ونسخ الكتب التي لم تكن

---

(١) انظر:

Khan, Zafar ul-Islam: Nawwāb Sayyid Ṣiddīḳ Ḥasan Khān, in: EI2, vol. 7 (1993), pp. 1048–1049, here p. 1048,

حيث نقل عن صديق حسن أن الأمير كان ضد استخدام التبغ والقهوة.

متاحة في الهند[١].

ويجدر بنا في هذا المقام أن نشير إلىٰ كتاب «السياسة الشرعية»[٢] لابن تيمية، إذ استطاع صديق حسن أن يحصل علىٰ مخطوطة له، والتي احتفظ بها في مكتبته الخاصة. ولهذا الكتاب أهمية خاصة؛ إذ يعتبر علىٰ نطاقٍ واسعٍ الأساس الذي تقوم عليه إدارة شؤون الدولة بصبغةٍ إسلامية وَفْق قوانين الشريعة[٣].

ويبدو أن هذا الكتاب قد شكَّل الإطار التنظيري للوظيفة التي سيشغلها صديق حسن في المستقبل كأمير لبوبال، ولجهوده في تحويل الولاية إلىٰ منطقة تحكمها المبادئ الإسلامية علىٰ وجه العموم، حتىٰ إنه يقال! إنه

---

(١) لمعلومات تفصيلية حول رحلة صديق حسن للحج والكتب التي درسها خلال هذه الرحلة، انظر صديق حسن خان، محمد، «رحلة الصديق إلىٰ بيت الله العتيق»، لكنهؤ (١٢٨٩/ ١٨٧٢). فعلىٰ سبيل المثال، اشترىٰ بعض الكتب من تأليف محمد بن علي الشوكاني، وهي «إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول، و«نيل الأوطار»، و«فتح القدير في أصول التفسير». كما علمنا أيضًا أنه كان يقاوم دوار البحر بقراءة ونسخ كتاب ابن قدامة المقدسي (ت ١٢٨٣) - «الصارم المنكي».
انظر:

Life and Works, pp. 43–44

(٢) العنوان الكامل للكتاب هو «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية». لترجمة فرنسية مختصرة، انظر:

Ibn Taymiyya, Le Traité de droit public d'Ibn Taimīya.

وقد ترجمها هنري لاووست، دمشق (١٩٥٢).

(٣) لمعلومات حول هذا الموضوع، راجع المقال الذي كتبه عبد الصمد بلحاج في هذا العمل.

(الكتاب) هو السبب في شيوع فكر ابن تيمية في الهند[١].

وبعد فترة وجيزة من عودته لبوبال في عام ١٨٧١، تزوج صديق حسن للمرة الثانية من حاكمة بوبال الأرملة حينها - الملكة شاه جاهان (ت ١٨٦٨- ١٩٠١). ومنذ هذا التاريخ، أطلقت يد صديق حسن في الدعوة والترويج لأفكار أهل الحديث وتعاليمهم.

□ **ويجدر هنا أن نشير إلىٰ أمرين مهمين: الأول:** أن صديق حسن خان لم يطلق زوجته الأولىٰ رسميًّا.

الثاني: أن تعاليم أهل الحديث كانت تقضي بجواز أن تتزوج الأرملة مرة أخرىٰ[٢].

---

(١) انظر

von Kügelgen, Anke: Ibn Taimiyyas Kritik an der aristotelischen Logik, in: Dominik Perler and Ulrich Rudolph (eds.): Logik und Theologie. Das Organon im arabischen und lateinischen Mittelalter, Leiden and Boston 2005, pp. 167– 226, see p. 172.

ذهب وائل حلاق إلىٰ أن هذه المخطوطة للرسالة الأساسية، كانت محفوظة في مكتبة آصفية في حيدر آباد. وعلىٰ النقيض من ذلك، ذهب غيره إلىٰ أنها كانت من بين المقتنيات الخاصة لأئمة الزيدية، ومنها أحضرها صديق حسن للهند. انظر:

Hallaq, Wael B.: Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians, Oxford 1993, p. lv.

(٢) انظر:

Preckel, Claudia: Interpretations of Widow Remarriage and Divorce. Shah Jahan Bēgum's (d. 1901) Tahdhib an-Niswan and the Ahl-e Hadith Movement in 19th-century Bhopal, in: Pakistan Journal of Women's Studies 11 (2004), pp. 41–51, here pp. 44–45;

انظر أيضًا العديد من وثائق الزواج والطلاق في العدد المنقح لامتياز أحمد:

Divorce and Remarriage Among Muslims in India, New Delhi 2003.

كان أهل الحديث يعتقدون أن الزعم بعدم السماح للأرملة ألا تتزوج مرة ثانية من ممارسات الهندوسية وليس الإسلام، ومن ثَمَّ فقد ذهبوا إلىٰ تشجيع النساء المسلمات علىٰ الزواج مرة أخرىٰ بعد الطلاق أو موت أزواجهن.

وبالفعل، فإن الأرامل اللائي يعتنقن أيَّ ديانة أخرىٰ غير الهندوسية، يسمح لهن (شرعًا) بالزواج مرة أخرىٰ في دول جنوب آسيا علىٰ الرغم من عدم تقبل المجتمع لهذه الفكرة.

وقد نظم قانون زواج الأرامل الهندوس لعام (١٨٥٦) السماح لهن بالزواج مرة أخرىٰ، ولكنهن في الوقت ذاته سيفقدن المنفعة المحدودة اللائي كن سيتمتعن بها في تركة أزواجهن. وَوفْقًا لما أظهرته العديد من الدراسات الحديثة، فإن «نسبة ٢٠,٠٨ ٪ من الأرامل الهندوس و٨,٣٣ ٪ من الأرامل المسلمات والمسيحيات يرون أن الزواج ثانية مخالف للدين»[١].

ومنذ القرن التاسع عشر، تجذر المعتقد القائل بتحريم زواج الأرملة مرة أخرىٰ في المجتمع المسلم، ومن ثَمَّ، انطلقت الحركات الإسلامية الإصلاحية منذ منتصف القرن ذاته للترويج بجواز هذا الأمر، فأطلقت الطريقة المحمدية، علىٰ سبيل المثال، حملتها للسماح بالأرامل في ولايات الشمال الشرقي الأمامية بالزواج مرة أخرىٰ[٢].

---

(١) انظر:

Kitchlu, T. N.: Widows in India, New Delhi 1993, pp. 67–68.

(٢) يبدو أن شاه محمد إسماعيل قد طالب بإعادة الزواج للنساء إجباريًّا، وهو الأمر الذي ربما يكون قد صنعه لكسب دعم سكان الباشتو المحليين، الذين كانوا يزوجون الأرامل لأخ الزوج المتوفىٰ الأصغر، وهو ما أدىٰ بدوره إلىٰ بزوغ التوترات بين كل من أتباع المذهب الحنفي و«دستور الشرف» للباشتو وولاة الباشتو والتفسيرات التي=

وفي بوبال، لم تسلم الزيجة الثانية للملكة في عام (١٨٧١) من النزاع، إذ كانت الملكة سلطان جاهان - ابنة الملكة شاه جاهان من زوجها السابق - أحد أشد المعارضين لهذا الأمر، ما جعلها تعلن أن صديق حسن ليس إلا وهابيا أجبر أمها علىٰ أن تدخل في البردة، النسخة الهندية (الإسلامية) للحجاب[1].

وتظهر الوثائق الرسمية لهذه الحِقْبة وكذا مذكرات الابنة أنها كانت ضد زواج والدتها لأسباب تتعلق بالحكم. ومع ذلك، فقد بقي صديق حسن أميرًا حتىٰ عام (١٨٨٥)، إذ اتُّهم حينها بإثارة الهنود المسلمين ضد البريطانيين. ومن ثَمَّ، جرده البريطانيون من جميع ألقابه وحكموا عليه بالإقامة الجبرية في قصره في نور محل، حيث مكث حتىٰ وفاته في عام (١٨٩٠). ولم يكن يسمح له برؤية زوجه في النهار، بَيْدَ أنه كان بمقدوره أن يقضي معها الليل في

= قدمها المصلحون للإسلام. انظر:

Colvin, Notice of the Peculiar Tracts, p. 493.

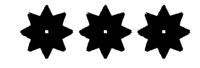
(١) في نهاية القرن التاسع عشر، كانت الهند (لاسيما بوبال) مسرحًا لمجادلات شرسة حول نظام البردة الذي لم يكن يعين فقط مجرد ارتداء المرأة للحجاب، ولكن عزلهن في أجنحة خاصة بهن، الزنزانة. وعلىٰ الرغم من أن الملكة سلطان جاهان قد انتقدت بشدة ارتداء والدتها للبردة، فقد كانت هي نفسها من أشد المؤيدين لهذا النظام، إذ تظهر الصور التي كانت تخرج بها علىٰ العامة أنها كانت تتدثر في برقع (ذي ألوانٍ خفيفة) والذي لم يكن يُظهر شيئًا من وجهها، حتىٰ إنها قد نشرت في عام (١٩٢٢) كتابًا عنوانه «الحجاب»، أو «لماذا تعتبر البردة ضرورية؟»، كالكوتا (١٩٢٢). ومع ذلك، فقد تخلت عن نظام البردة بعد تخليها عن العرش في عام (١٩٢٦)، أي: قبل أربع سنواتٍ من وفاتها، متكئة في ذلك بأن البردة لم تعد ضرورية لها؛ بسبب تقدمها في السن. لمزيد من المناقشات حول قضية الحجاب في القرن التاسع عشر، انظر:

Minault, Gail: Secluded Scholars. Women's Education and Muslim Social Reform in Colonial India, Delhi 1999.

قصرها، تاج محل[١].

وبعد أن أجبر صديق حسن عن التخلي عن ألقابه، قوضت بناء علىٰ ذلك شبكات التواصل الشخصية له، ولم يعد بمقدوره الإبقاء علىٰ اتصالاته مع الناشرين في القاهرة أو إستانبول، وعليه لم يَعُدْ ينشر له أي عمل. وكان فقط مع بزوغ نجم السلفية أن أعيد طباعة أعماله العربية في بيروت، ومع ذلك فلم يعد طباعة أعماله المكتوبة بالأردية أو الفارسية. ويبدو أن أحد الأسباب وراء ذلك قد يكون ظهور شخصٍ أكثر تأثيرًا منه بين جماعة أهل الحديث[٢].

وتشير حقيقة أن قدرة عدد آخر من علماء أهل الحديث في بوبال - مثل حسين بن محسن ومحمد بشير سهسواني - علىٰ نشر أعمالهم، أن عزل صديق حسن خان كان قد أثار الخلافات داخل العائلة الحاكمة.



---

(١) انظر:

Saeedullah, Life and Works, p. 73 (quoting ʿAlī Ḥasan Khān, Màāthir-i Ṣiddīqī, vol. 3, pp. 169–173)

والاتصال الشخصي مع سليل صديق حسن خان - علي حسن مجيب، بوبال ٢٠٠١.

(٢) وهو ثناء الله الآمر تسري، انظر المقال مارتن ريكسنجر في هذا العدد.



٥ - أنماط الترجمة والاختصارات، وتوزيع المخطوطات والكتب في مكتبة صديق حسن

في أعقاب زواجه من الملكة شاه جاهان في (١٨٧١)، شرع صديق حسن خان بنشاطٍ في شراء الكتب والمخطوطات من البلدان العربية. ومن أجل تحقيق هدفه هذا، أخذ يرسل النواب إلىٰ أكثر المدن أهمية في العالم الإسلامي، مثل القاهرة وإستانبول ومكة والمدينة[١].

وكان الهدف الرئيس لإرسال هؤلاء النواب هو جمع الكتب التي ألفها بعض كتاب العرب مثل ابن تيمية وجلال الدين السيوطي (ت ١٥٠٥) وعلي القاري (ت ١٦٠٦) والشوكاني. وفي بوبال، كانت هذه الكتب تنسخ أو تترجم إلىٰ الأردية والفارسية أو تختصر أو تُضفىٰ التعليقات عليها، كما كان بعضها يترجم ويوزع في ربوع الولاية تحت اسم صديق حسن، ويمكن القول أن هذا الأمر كان يتم بموافقة صديق حسن نفسه؛ إذ من المحتمل ألا يكون هو مَنْ عمل علىٰ كل هذه المخطوطات بنفسه، ولا سيما وأنه كان يمارس مهامه الرسمية كأمير للولاية. ومِنْ ثَمَّ، فمن غير المنطقي أن يزعم أحد أنه قد كتب قرابة ٣٠٠ عملٍ بنفسه.

وفي الإطار ذاته، فإن نظام الرعاية الذي كان يعمل به في هذه الحقبة يدعم

(١) تشمل قائمة المدن الأخرىٰ التي أرسل إليها صديق نوابه كلًّا من الإسكندرية وعدنا وتونس وبومباي ودلهي. للاطلاع علىٰ قائمة المدن التي زارها كاملة، انظر لقمان، «السيد صديق حسن القنوجي»،)ص ٥٨-٥٩).

الزعم القائل بأن الكتب قد نشرت باسمه على الرغم من أنه لم يعمل عليها، فكم هو شرف عظيم للكاتب أن يرى عمله الذي ترجمه أو علق عليه وقد نشر تحت اسم أمير الولاية.

ولا يمكن لأحدٍ أن يقلل من أهمية دور الكُتَّاب الذين تولوا مهام كتابة المخطوطات (في معظم الأحيان باللغة الفارسية) وإعداد نصوص الكتب في البلاط الأميري، ولا سيما في بوبال التي كانت تشتمل على أربع مطابع، جعلت دَوْر الكُتَّابِ من الأهمية بمكانٍ ألا يغفله أحد[١].

وقد أظهر صديق حسن ثقة كبيرة في المجموعة التي كانت تعمل في دار النشر في بوبال، ومِنْ ثَمَّ عين بعضهم نوابا له وأخذ يرسلهم إلى للخارج لشراء المخطوطات العربية أو نسخها له.

وعلاوة على ذلك، عمل النواب أحيانًا كوسطاء بين صفوة المجتمع الهندي (من المسلمين) والقوى الاستعمارية؛ حيث إنهم كانوا غالبًا ما يتولون خدمات السكرتارية الخاصة لأعضاء الإدارة البريطانية[٢]. كان ذو الفقار أحمد بوبالي (ت ١٩٢٢)[٣] أحد نواب صديق حسن، كما كان أيضًا على صلة بتراث العالم اليمني - محمد بن علي الشوكاني.

---

(١) لمعلومات حول دور الكتاب في شرق آسيا، انظر:
Pollock, Sheldon I.: Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia, Berkeley 2003, esp. pp. 163–165 et passim.

(٢) لسوء الحظ، لم تخبرنا المصادر بالكثير عن علاقات صديق حسن مع الإدارة البريطانية أو عن قدرته على تحدث الإنجليزية أو كتابتها.

(٣) للاطلاع على السيرة الذاتية. انظر: حسني، «نزهة الخواطر»، (٨/ ١٤٠).

وقد عمل كمصحح في المطابع المحلية وكتب العديد من الكتب التي تدعم أهل الحديث، وتعتبر أعماله الكبرىٰ استمرارًا لتفسير القرآن الكريم الذي قدمه صديق حسن - ترجمان القرآن - والذي نشره في ١٧ مجلدًا، وكانت الأجزاء من الأول للسادس ومن السادس عشر إلىٰ السابع عشر في هذا التفسير من تأليف صديق حسن نفسه، بينما نشر الجزآن الرابع عشر والخامس عشر تحت اسم «ذو الفقار». ووفقًا لما ورد في مقدمات وتقريظات بعض الكتب، فإن ذا الفقار قد نسخ وصحح العديد من أعمال صديق حسن[١]. وكان العديد من الكتب التي يُحْضِرها النواب إلىٰ بوبال توزع مجانًا داخل المدرسة.

وسيرًا علىٰ نسق الشوكاني، هَدَفَ صديق حسن إلىٰ تعليم علماء شرعيين مستقلين وإلىٰ الدعوة إلىٰ فكرة الاجتهاد من المنظور التنظيري لأهل الحديث، وهو الأمر الذي اعتمد فيه صديق حسن علىٰ كتاب الشوكاني: «أدب الطلب»[٢].

وبمرور عدد من السنوات علىٰ زواجه من الملكة شاه جاهان في

---

(١) صديق حسن خان، محمد: «قرة الأعين ومسرة الأذهان في مآثر الملك الجليل النواب محمد صديق حسن خان»، القسطنطينية (١٢٩٨/ ١٨٨١)، (ص ١٠٠).

(٢) الشوكاني، محمد بن علي: «أدب الطلب ومنتهىٰ الأرب»، صنعاء (١٤١٩/ ١٩٩٨)، (ص ١٩٥-٢٠٤). وقد اختُصر هذا الكتاب في وقت لاحق وأضفىٰ عليه عبد الصمد بشاواري (ت ١٨٨٠) التعليقات، وجعل عنوانه «طلب الأرب من أدب الطلب»، بوبال (١٨٧٨). كان بشاواري فيما سبق من أشد المؤيدين للمذهب الحنفي. وعندما سمع عن تدريس علم الحديث في بوبال، سافر إلىٰ هناك من موطنه، بشاور، حيث عمل في بوبال في العديد من مشاريع الطباعة حتىٰ وفاته.

(١٨٧١)، نشر صديق حسن كتابه «سلسلة العسجد في ذكر مشايخ السند» في بوبال، وهو العمل الذي بناه أيضًا علىٰ كتاب الشوكاني «إتحاف الدفاتر». وفي هذا الكتاب، سرد الشوكاني جميع الكتب التي ينصح بها لتعليم علماء شرعيين مستقلين. وفي كتابه سلسلة العسجد، ذكر صديق حسن سلسلة السند بتفصيلها، والتي عزا نفسه من خلالها إلىٰ النبي محمد[١]، معززًا بذلك موثوقيته في رواية العلوم التي عرفها ودرسها وامتلك فيها العديد من الكتب.

وكبقية علماء المسلمين في السياق الهندي تقريبًا، درس صديق حسن اللغات المهمة في الثقافة الإسلامية الهندية في زمانه: العربية والفارسية والأردية؛ ومن ثَمَّ اشتملت مكتبته علىٰ كتب مكتوبة بجميع هذه اللغات، مثل التفسير وأصول التفسير والحديث وأصول الحديث وأسماء الرجال والطبقات والسيرة النبوية وفقه القرآن وفقه الحديث والعقائد وعلم الكلام والفقه والفرائض وأصول الفقه واللغة وأصول اللغة والصرف والنحو والأدب والمعاني والبيان والعروض والقافية والمنطق والحكمة والهيئة والأخلاق والتصوف والمواعظ وعلم الآخرة ورفض التقليد والفارسية والتاريخ.

وبصفةٍ عامةٍ، عَدَّدَ صديق حسن خان ستمائة وثلاث كتب في جميع أنواع العلوم المشار إليها أعلاه، وقد كان بعض هذه الكتب مطبوعًا، في حين كان بعضها في صورة مخطوطات أو أوراق، وقد زعم الرجل أن مكتبته الخاصة تحوي كل هذه الكتب جميعها[٢]. وقد طُبِعَ الكثير من هذه الكتب في بلدان عربية

---

(١) صديق حسن خان، محمد: «سلسلة العسجد في ذكر مشايخ السند»، بوبال (١٢٩٣/١٨٧٦)، (ص ٢-٨).

(٢) المرجع ذاته، (ص ٦٥-٦٦).

أو إستانبول، كما امتلك الرجل أيضًا الكثير من المخطوطات في مكتبته. ولن نحيد عن الصواب إذا قلنا: إن معظم الكتب في مكتبة الرجل كانت تتعلق بعلوم الحديث أو العلوم النقلية؛ إذ ذكر نحو ١٥٠ عملًا كلها تتعلق بالحديث والعلوم ذات الصلة به، والتي تشكل نسبة أكثر من ٢٥ ٪ من جملة الكتب في مكتبته.

وتشير النظرة المتمعنة في مكتبة الرجل إلىٰ أنه لم يمتلك ولو كتابًا واحدًا من تأليف أحد علماء الوهابية أو محمد بن عبد الوهاب أو حتىٰ مؤيديه.

ويمكن القول أن صديق حسن خان قد علم بالفعل عن كتاب «التوحيد»، ولكنه لم يقتبس منه مباشرة. انتشر الكتاب (كتاب التوحيد) في هذه الآونة في ربوع الدوائر الإصلاحية في الهند، كما كان أيضًا مطبوعًا هنالك بداية من (١٨٨٩)، وقد نشر للمرة الأولىٰ في الهند عام (١٨٧٤)، ثم أعيدت طباعته عدة مرات خلال حياة صديق حسن.

وكما سنوضح فيما بعد، فإن علماء بوبال من جماعة أهل الحديث كانوا يقينًا علىٰ علمٍ بكتاب «التوحيد»، حيث تعزو أعمالهم الخاصة إليه؛ ولذا فمن غير المحتمل أن يكون صديق حسن خان قد تجاهل الكتاب بهذه البساطة، إذ قد أشار في كتابه «الدين الخالص»[1] إلىٰ فكرة التوحيد، كما فند الشرك.

وتجدر الإشارة إلىٰ أن الْحُجَجَ التي ساقها صديق حسن في هذا الكتاب كانت مشابهة لما جاء في كتاب التوحيد. وتجدر الإشارة إلىٰ أن بعض المؤلفين لا ينظرون إلىٰ صديق حسن علىٰ أنه مؤلف هذا الكتاب؛ لأنه يحوي العديد من المتناقضات.

---

(١) صديق حسن خان، محمد: «الدين الخالص»، القاهرة (١٩٥٩).

٥/ ١ـ الكتب ذات الطابع اليمني في مكتبة صديق حسن خان

كانت نسبة كبيرة من الكتب في مكتبة صديق حسن من تأليف علماء من أهل اليمن، وكان السواد الأعظم من هذه الكتب البالغ مجموعها ١١٢ كتابًا من تأليف علماء اليمن (٤٢ أطروحة) من تأليف محمد بن علي الشوكاني (ت ١٨٣٤) وحده، بينما كان نصيب محمد بن إسماعيل الأمير (ت ١٧٦٩)[١] منها ٢٤ كتابًا.

في حين كان لمحمد إبراهيم الوزير (ت ١٤٣٦)[٢] سبعة كتبٍ. وهذان العالمان هما السلف الفكري للشوكاني، إذ يعتبر كلاهما من المدافعين عن الاجتهاد وبنوا آراءهم الفقهية علىٰ القرآن والحديث، كما اشتهرا أيضًا بإلمامهما بعلوم الحديث ومحاربتهما للممارسات «غير الإسلامية».

وقد جذبت الشروحات اليمنية لكتاب الحديث الشهير «بلوغ المرام»[٣]،

(١) الوجيه، «أعلام المؤلفين الزيدية»، (ص ٨٦٣ - ٨٧٣)؛ صديق حسن خان، «أبجد العلوم»، (الجزء ٣)، (ص ١٨٤-١٨٥)؛ المرجع ذاته، «التاج المكلل»، (ص ٤١٤-٤١٦). في حديثه عن نفسه في سيرته الذاتية، اعتبر صديق حسن خان نفسه أنه «مجتهد مستقل».

(٢) الوجيه، «أعلام المؤلفين الزيدية»، (ص ٩٣٢-٩٣٤)؛ صديق حسن خان، «التاج المكلل»، (ص ٣٤٠-٣٤٢)؛ تعرض الأمير أيضًا بالدرس للعمل الشهير لمحمد بن علي الشوكاني المعروف باسم «البدر الطالع»، (ج ١)، (الجزء ٢)، (القاهرة ١٩٢٩)، (ص ٨٤)، والذي حاول من خلاله أن يثبت أن سلسلة المجتهدين المستقلين لم تنقطع ولو مرة واحدة في التاريخ الإسلامي.

(٣) العنوان الكامل للكتاب هو «بلوغ المرام في أدلة أحاديث الأحكام»، انظر: =

والذي كتبه العالم الشافعي ابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٤) أنظار جماعة أهل الحديث، حيث ذهب علماء الجماعة إلىٰ أن هذا العمل له أهمية خاصة؛ لأن ابن حجر قد استشهد فيه بجميع كتب الحديث المهمة، كما سرد أيضًا الأفكار التي روَّج لها مؤسسو المذاهب الأربعة، والتي يعتبر أحمد بن حنبل أعلاهم موثوقية؛ بل إنهم (أهل الحديث) قد زعموا أن هذا العمل لم يأت علىٰ ذكر المتكلمين.

من جانبه، علق محمد بن إسماعيل الأمير سالف الذكر علىٰ كتاب «بلوغ المرام» بكتاب سماه: «سبل السلام»، كما نظم منظومة شعرية سماها منظومة بلوغ المرام.

أما صديق حسن، فإنه من جانبه قد علق علىٰ كل من «بلوغ المرام» و«سبل السلام» بثلاثة كتب، هي «مسك الختام» و«الروض البسام» و«فتح العلام شرح بلوغ المرام». ويظهر هذا الأمر أن الجيل الأول من جماعة أهل الحديث قد اعتبروا المؤلفين اليمنيين - مثل الأمير اليمني وإبراهيم الوزير - الممثلين الأُوَلِ لحركتهم.

كانت مجابهة البدعة الهدف الرئيس لأحد علماء خراسان، والذي وجدت كتبه في مكتبة صديق حسن خان: وهو علي القاري (ت ١٦٠٦). وقد ولد القاري في هيرات (أفغانستان) وساح كثيرًا في الأرض حتىٰ أصبح أحد أفضل أساتذة الحديث وكُتَّابه في القرن السابع عشر في مكة[1].

= *Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Litteratur, 2nd ed., Leiden 1943–49, here vol. 2, p. 69.*

(١) لم يدرك علماء الغرب دور القاري إلا مؤخرًا، انظر: =

ومن المدهش أن يمتلك صديق حسن ٣٥ عملًا في ١٨ كتابًا، كتبها شخص مثل القاري الذي عرف عنه أيضًا تمسكه الشديد بالمذهب الحنفي، بَيْدَ أن النظرة الثاقبة علىٰ أعمال القاري لتظهر أنه غالبًا ما يحيد عن المنهج الحنفي؛ فعلىٰ سبيل المثال نجده عندما تحدث عن الحكم الشرعي لرفع الرجل يديه في الصلاة قد تبنىٰ رأي الشافعية المكيين في زمانه، وهو الرأي نفسه الذي أقره أهل الحديث في وقت لاحقٍ[1].

كما هناك أيضًا بعض الآراء التي اتحدت فيها وجهات نظر كُلٍّ من أهل الحديث والقاري؛ مثل التقييم النقدي لأعمال المتصوف الشهير ابن عربي (ت ١٢٤٠)[2] ....

Patrick: Mullā ʿAlī al-Qārī. Textproduktion und Gedankenwelt eines mekkanischen Religionsgelehrten der islamischen Jahrtausendwende, (forthcoming). =

(١) تجدر الإشارة إلىٰ أنه علىٰ الرغم من أنَّ الشوكاني كان شيعيًّا زيديًّا إلا أنه قد اتخذ بعض المواقف العقدية التي أقرها أهل السنة. ويمكن القول إن المدرسة الشافعية في اليمن قد لعبت دورًا مهمًّا في ذلك الأمر؛ إذ أخذ علماؤها يتبادلون الإجازات مع علماء الشيعية الزيدية. ونشير هنا علىٰ وجه التحديد إلىٰ بعض العائلات من أهل العلم مثل عائلة الأهدل، والذين غدوا فيما بعد ذوي أهمية لجماعة أهل الحديث، إذ كانوا خِرِّيتين في الحديث وفي المذهب الشافعي. وقد أنكر بعض أهل الحديث الذين لقيتهم في الهند حقيقة أن يكون الشوكاني شيعيًّا زيديًّا، مؤكدين علىٰ كونه شافعي المذهب.

(٢) القاري، علي: «الوجودية في نيل مسائل الشهودية»؛ انظر أيضًا:
Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, vol. 2, p. 395, in Ṣiddīq Ḥasan's library no. 87.
ينتقد القاري في هذا الكتاب ابن عربي وأقواله حول وحدة الوجود ويطلق عليها – كما بيَّن ابن تيمية من قبله – اتحادية. ومثل هذا التفنيد لنظريات ابن عربي وثيق الصلة=

أو في موقفهم العدائي ضد الشيعة[١]. وعلاوة علىٰ ذلك، اتخذ كلٌّ منهما نفس الموقف الرافض للاحتفال بالمولد النبوي[٢]. وقد استشهد صديق حسن خان في العديد من أعماله بابن تيمية نقلًا عن القاري. وفي الوقت الذي يغفل فيه الكثير من علماء الهند القاري وتأثيره علىٰ الإسلام حتىٰ القرن التاسع عشر، يؤكد أبو الحسن الندوي (ت ١٩٩٩) علىٰ أهمية القاري في نشر

= بالسياق الهندي؛ إذ تشتهر في البلاد طرق صوفية مثل: «الجشتية» و«السهرواردية»، واللتان تعتمدان علىٰ أعمال ابن عربي. وعلىٰ الصعيد الآخر: نشأت جماعة أهل الحديث في أحضان الطريقة النقشبندية التي نشرت أعمالًا نقدية متعددة حول ابن عربي، ووحدة الوجود. لمعلومات حول القاري وابن عربي، انظر:

Knysh, Alexander: Ibn ʿArabī in the Later Islamic Tradition. The Making of a Polemical Image in Medieval Islam, Albany 1999, pp. 164, 392.

يشير يعض أهل الحديث إلىٰ ابن عربي في الأمور الشرعية، حتىٰ إن صديق حسن خان نفسه يزعم أنه قد تبع ابن حزم في تمسكه بالاجتهاد وقصر الإجماع فقط علىٰ الصحابة، انظر:

Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, p. 332 and Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, p. 149, and idem: Legalist Sufis and Sufi Legalists in British India, in: Alfonso Carmona (ed.): El Sufismo y las Normas del Islam. Trabajados del IV Congreso nternacional des Estudios Jurídicos Islámicos. Derecho y Sufismo, Murcia 2006, pp. 409–420.

(١) انظر القاري، علي: «شيم العوارض في ذم الروافض»؛ انظر أيضًا:

Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, vol. 2, p. 395, no. 40.

وهو الكتاب رقم ٨٧ في مكتبة صديق حسن خان.

(٢) صديق حسن خان، «حجج الكرام»، (ص ٢٣٢-٢٣٣)، والذي يستشهد فيه بان تيمية نقلًا عن القاري. وهو هنا يركز علىٰ كتب القاري حول تحريم الاحتفال بالمولد النبوي، المورد الرَّاويّ في المولد النبوي، وهو الكتاب الذي لم يكن بين مجموعة الكتب التي اقتناها صديق حسن خان في مكتبته.

أفكار ابن تيمية، فيقول:

ثم برز ملا عليّ القاري بن سلطان محمد (ت ١٠١٤/ ١٦٠٥) فجأة على الساحة، وأمَّ الحجاز لدراسة الحديث على يد بعض مشاهير العلماء (...) وقد قادته شجاعته ونزاهته للدفاع عن شيخ الإسلام ابن تيمية وإلى أن يؤكد بكل ما أوتي من قوة أنه كان عالمًا ذا روحٍ نقية ينبغي أن يحسب من بين أولياء الإسلام[1].

وفي نفس العمل، ذهب الندوي إلى وجود «سلسلة متعاقبة من المصلحين والمجددين بدءًا من شيخ الإسلام ابن تيمية إلى حاكم الإسلام شاه ولي الله»

---

(١) انظر:

Nadwi, Abul Hasan Ali: Saviours of Islamic Spirit, Lucknow 1993 (1st English ed.), p. 125, here vol. 4, Hakim-ul-Islam Shah Waliullah, p. 125.

يعتبر الندوي، الذي كان رئيس المؤسسة الإسلامية الشهيرة والجامعة الإسلامية - ندوة العلماء - في لكنهؤ واحدًا من بين أكثر العلماء رسوخًا في العلم في الهند في القرن العشرين، كما كان غالبًا ما يتعاون مع علماء السعودية في رابطة العالم الإسلامي. وعلاوة على ذلك، كان الندوي من بين مؤسسي هذه المنظمة الدولية الشهيرة. مكنت شبكة الاتصال الشخصية للندوي أن يتصل بصديق حسن خان وأولاده سيد نور حسن خان وعلى حسن خان. وبعد وفاة والدهما، استقر الولدان في لكنهؤ (في قصر يعرف إلى الآن باسم «دار بوبال»)، حيث شغلا مناصبَ مهمةً في ندوة العلماء، كما تبرعا بمكتبة صديق حسن إلى مكتبة شبلي في الندوة في لكنهؤ، حيث احتفظ بها إلى يوم الناس هذا. لمزيد من المعلومات حول العلاقات الجامعة بين كل من الندوي وأهل الحديث والوهابية، انظر:

Hartung, Viele Wege und ein Ziel, pp. 337–360. For a general account of the Nadwat al-ʿulamāʾ, see Malik, Jamal: Islamische Gelehrtenkultur in Nordindien. Entwicklungsgeschichte und Tendenzen am Beispiel von Lucknow, Leiden 1997.

ومنه إلىٰ أهل الحديث، وبالفعل كان هناك رواية للتراث الحنبلي الذي اشتهر في دوائر علمية بعينها في هذه الآونة؛ إذ أنتج العلماء المنتسبون إلىٰ هذه الشبكات العلمية تراثًا كبيرًا يحوي الأفكار الحنبلية، أو يستشهد بالنصوص الحديثية المجموعة في كتب الحنابلة الحديثية أو غيرها من الكتب التي ألفها بعض ممثلي المذاهب الأخرىٰ. وقد اعتمدت هذه الشبكات العلمية في الغالب الأعم علىٰ كتب (الحنابلة والحديث).

وفي بعض الأحيان، كانت هذه الشبكات تتخذ شكلًا مؤسسيًّا مثل المدرسة والمنظمات، حيث أسس العلماء - الذين صبُّوا تركيزهم علىٰ الدراسات الحديثية؛ والذين انتقدوا التقليد - مدارسهم الدينية الخاصة بهم، التي كان الطلاب فيها يشاركون أساتذتهم توجهاتهم فيما يتعلق بأهمية العلوم النقلية.

وفي الحقيقة، فإن السواد الأعظم من الإجازات العلمية قد صدرت في مجال الحديث، رابطةً بذلك مجموعات الرواية الحديثية الهندية بنظرائها في اليمن، وهو الأمر الذي أدىٰ إلىٰ حدوث زيادةٍ مطردة في أعداد مدرسي علم الحديث وطلبته. وفي السياق ذاته، أُسِّسَتْ العديد من المدارس الجديدة والتي يمكن تسميتها مدارس أهل الحديث، وكان أكثرها في دلهي وبنارس وبوبال.

وقد حصلنا علىٰ معلومات حول إجازات صديق حسن خان. ويمكننا هنا رؤية طريقين لرواية تراث الحنابلة من جانب جماعة أهل الحديث في باكورة تأسيسها[1]:

الطريق الهندي للرواية ويبتدئ بأبي طاهر شاه ولي الله؛ من علماء

(١) صديق حسن خان، «سلسلة العسجد»، (ص ٢-٨٨).

المدرسة الرحيمية في دلهي، وحفيد شاه ولي الله - محمد إسماعيل شهيد، ووالد صديق حسن خان - سيد أولاد حسن، ووصولًا إلىٰ صديق حسن خان.

الطريق العربي اليمني للرواية ويبتدئ من محمد الأمير اليمني ومحمد الشوكاني وتلامذته؛ من أشهرهم نصير الحازمي وعبد الحق بنارسي وعبد القيوم بذانوي وحسين بن محسن اليمني (الذي كان يعيش في بوبال) وانتهاء بصديق حسن خان.

ويعتبر صديق حسن خان ثاني هؤلاء جميعًا وحلقة الوصل اليمنية والشخص الأكثر أهمية بينهم جميعًا، وهي الحقيقة التي تعززها ما روي أنه طلب من أستاذه حسين بن محسن أن يكتب له سلسلة رواته (الإسناد)؛ ومن ثَمَّ يسهل عليه ربط نفسه بعلماء اليمن. ولا تزال هذه الوثائق حول السند وحول إجازات حسين العلمية في التدريس محفوظة في لكنهؤ حتىٰ الآن[1].

٢/٥ ـ صديق حسن خان، و«نيل الأوطار» للشوكاني

تشير كتابات صديق حسن خان إلىٰ مصادر إلهامه؛ ففي كتابه «المقالة الفصيحة»، أكد علىٰ أنه قد تلقىٰ إلهامه من «الأحامد والمحامد»، بمعنىٰ من بعض الأشخاص الذين يسمون أحمد ومحمدًا.

---

(١) الأنصاري، حسين بن محسن: «أسانيد الشيخ حسين بن محسن»، مخطوطة، لكنهؤ، مكتبة مولانا شبلي، ندوة العلماء، رديف (٦٠٧)؛ انظر أيضًا: «الإجازة لسيد صديق حسن خان»، مخطوطة، لكنهؤ، مكتبة مولانا شبلي، ملحق برديف (٤٠١).

وقد أورد سعيد الله في عمله الذي كتبه عن صديق حسن خان قائمة بأسماء هؤلاء الأشخاص: «تقي الدين أحمد بن تيمية وأحمد شاه ولي الله وأحمد بريلوي ومحمد بن علي الشوكاني ومحمد إسماعيل شهيد (ت ١٨٣٢) ومحمد الأمير اليمني (ت ١٧٦٩)»[١]. وبالفعل، فإننا نجد أسماء هؤلاء العلماء جميعهم في الأعمال الكاملة لصديق حسن خان.

تركز مؤلفات صديق حسن خان بقوة علىٰ كتابات الشوكاني؛ إذ يعتبر طريقة الأخير في تقرير الفتاوىٰ علىٰ القرآن والسنة المنهج الصحيح، ما جعله يسترشد في الغالب الأعم بكتاب الشوكاني «نيل الأوطار شرح منتقىٰ الأخبار من أحاديث سيد الأخيار»، وهو الكتاب الذي يعتبره صديق حسن من أهم مصادر الإلهام له. وقد كتب عبد السلام بن تيمية (ت. ١٢٥٤) – جد شيخ الإسلام ابن تيمية (الأكثر شهرة) وأحد علماء الحنابلة – كتاب «منتقىٰ الأخبار»[٢]. وينتمي كتاب «منتقىٰ الأخبار» إلىٰ طائفةٍ معينة في علم الحديث، وهو المصنفات؛ بمعنىٰ أن أحاديث هذا الكتاب مرتبة حسب الموضوعات، وهو ما يسهل عملية البحث عن المعلومة بُغْية إصدار الفتوىٰ. وتسمىٰ الأحاديث النبوية الشريفة المجموعة في مثل هذه الأعمال بأحاديث الأحكام.

وكان كتاب «منتقىٰ الأخبار» لعبد السلام بن تيمية أشهر كتاب حديث يتعلق بأحاديث الأحكام في بوبال؛ إذ احتوىٰ الكتاب علىٰ الأحاديث المتعلقة

---

(١) انظر: *Saeedullah, Life and Works, p. 36*

(٢) انظر:
Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, vol. 1, p. 399, suppl. 1, p. 6.

بالشريعة الإسلامية والواردة في الأمهات الستة أو الكتب الستة[1].

وقد اختار عبد السلام بن تيمية السواد الأعظم من أحاديث كتبه من كتاب «صحيح البخاري» أو «مسند الإمام أحمد بن حنبل» (علمًا بأن هذا «المسند» ليس من قائمة الكتب الستة).

من جانبه، فضل صديق حسن خان كتاب الشوكاني «نيل الأوطار» على هذه الكتب جميعها؛ إذ اعتقد أن الأخير كان أكثر قدرة من غيره على التمييز بين صحيح الأحاديث وسقيمها. غدا «نيل الأوطار» وغيره من الحواشي والتعليقات من أشهر الكتب التدريسية، لا سيما في اليمن والهند[2].

وقد اعتبر صديق حسن كتاب «نيل الأوطار» من أكثر الكتب أهمية، حتى إنه قد روى رؤيا منامية حول أن الشوكاني قد منحه إجازة التدريس لهذا الكتاب، حيث كتب في كتابه «التاج المكلل» أنه قد تلقى إجازة بلا واسطة في سلسلة الإسناد[3]. ومِنْ ثَمَّ، يُضْفِي هذا الحلم نوعًا من الموثوقية على رواية الرجل (صديق حسن)، كما يعتبر أيضًا نوعًا من التبرك لمن رآه. وقد رأى صديق حسن الشوكاني والنبي محمدًا في منامه مرارًا وتكْرارًا لمدة تربو على السنوات الثلاثة، حيث ذكر أن النبي محمدًا أخبره أن يذهب للحج في مكة.

---

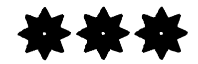
(١) تشمل قائمة هذه الأعمال كلًّا من «الجامع الصحيح» لأبي عبد الله محمد البخاري و«صحيح مسلم» لأبي الحسين مسلم بن الحجاج و«جامع الترمذي» لأبي عيسى محمد الترمذي و«سنن ابن ماجه» لابن ماجه القزويني و«سنن النسائي» لعبد الرحمن النسائي و«سنن أبي داود» لأبي داود السجستاني.

(٢) انظر: *Al-Amri, The Yemen in the 18th and 19th Centuries, p. 174*

(٣) انظر: صديق حسن خان، «التاج المكلل»، (ص ٤٤٩-٤٥٠).

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أن أهل الحديث لا ينتقدون الأحلام، وذلك علىٰ الرغم من أنهم لا يؤمنون بالقوىٰ الإعجازية للموتىٰ. وربما كان السبب وراء إقرارهم لهذه الرؤىٰ هو دورها المنتشر في الإسلام(١).

وفي الحقيقة، أراد صديق حسن خان إقامة صلة مباشرة بالشوكاني سواء في شبكته الشخصية أو سلسلة إسناده؛ إذ لم يكفه أن يكون «زعيم تلامذة الشوكاني»، فأراد أن يكون هنالك رابطة مباشرة بينهما.



---

(١) حول دور الرؤىٰ في الإسلام، انظر:

Jedrej, Marian Charles and Shaw, Rosalind (eds.): Dreaming, Religion, and Society in Africa, Leiden 1993 and ermansen,Marcia K.: Dreams and Dreaming in Islam, in: Kelly Bulkeley (ed.): Dreams. A Reader in the Religious, Cultural and Psychological Dimensions of Dreaming, New York 2001, pp. 73–110; Bulkeley, Kelly: Dreaming in the World Religions, New York 2008; on Islam see pp. 192–199, on «dream ijāzāt» see p. 199.



٦ـ تأثيرات الموضوعات التي أثارها كلٌّ من ابن تيمية وابن قيم الجوزية (على صديق حسن)

بالبحث عن كتب الحنابلة المتشددين في مكتبة صديق حسن ذات الستمائة عمل فأكثر، أمكننا التعرف علىٰ ٢٨ كتابًا علىٰ الأقل، منهم عدد لابن تيمية وابن القيم، وهو ما أظهر: كيف أثرت شبكات صديق حسن خان الشخصية - بما في ذلك شبكاته العلمية - بشكلٍ كبيرٍ علىٰ انتشار الأعمال الكاملة لابن تيمية في ربوع الهند.

❑ **وتشمل القائمة التالية أهم الموضوعات التي أثارها كل مِنْ ابن تيمية وابن القيم، وأكثرها تأثيرًا علىٰ صديق حسن خان:**

١ - العقيدة السنية في علم الكلام.

٢ - الإصرار علىٰ الاجتهاد ورفض التقليد.

٣ - انتقاد الطلاق ثلاثًا في لفظة واحدة.

٤ - البدع والخوف الأخروي.

٥ - رد الشرك.

٦ - تقديس القبور.

٦/ ١ ـ العقيدة السنية في علم الكلام

نقلت الأخبار أن هنالك ١٧ طالبًا معظمهم من الجزء الأوسط من هضبة نجد (المملكة العربية السعودية اليوم) قد درسوا بين جماعة أهل الحديث في الفترة مِنْ أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر إلىٰ مطلع القرن العشرين، وعلىٰ وجه الخصوص في مدن دلهي وبومباي وبوبال. ولم يكن الجدل حول مشروعية الدراسة في البلدان الأجنبية قد أثير بعد حتىٰ عشرينيات القرن العشرين؛ حيث أصدر علماء الوهابية حينها العديد من الفتاوىٰ حول حرمة الدراسة «في دار الشرك»[1].

ومما يثير الاستغراب في هذا المقام: أن علماء الوهابية قد اعتبروا الأراضي العثمانية دارًا للمشركين، في حين لم يأخذوا نفس الموقف من بلاد الهند التي يقطنها أقلية مسلمة. ومع بداية المملكة العربية السعودية كدولة قومية، كان لدىٰ الوهابية مِنَ الموارد ما مكنهم مِنْ إقامة جامعات جديدة ومطابع وغيرها من الإمكانيات لتمويل التعليم. ومنذ هذا الحين، أخذ الطلبة الهنود يسافرون إلىٰ السعودية؛ حيث اعتاد أهل الحديث علىٰ دراسة العلوم الحديثية في كل مِنَ الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

وعلىٰ الرُّغْم من أن تأثير الهنود كان طاغيًا علىٰ النجديين في نهاية القرن التاسع عشر، إلا أن الآية قد قلبت الآن. فمنذ ثلاثينيات القرن العشرين، اعتمد أهل الحديث - علىٰ الرُّغْم مِنْ رفضهم للتقليد وتمسكهم بمذهب فقهي

---

(١) انظر: *Steinberg, Religion und Staat, pp. 163–165 et passim*

واحدٍ - علىٰ فتاوىٰ صادرة من المملكة العربية السعودية من أتباع المذهب الحنبلي. وتظهر النظرة المتأنية علىٰ هؤلاء العلماء الذين يستشهد بهم أهل الحديث الآن، أنهم - غالبًا - ما يستشهدون بكلام ابن تيمية[١].

كان ابن تيمية يتوق إلىٰ نشر شروحاته ليس فقط للشريعة الإسلامية، بل «للعقيدة السنية الحقيقية» أيضًا. وتحتوي بعض أعماله علىٰ تعبير «عقدي»، وكانت تكتب ردًّا منه علىٰ أسئلة السائلين التي ترد إليه من مدينة بعينها، فكتب مثلًا: «العقيدة الحموية الكبرىٰ» و«العقيدة التدمرية» لمدينتين في سوريا، بينما كتاب «العقيدة الواسطية» لمدينة عراقية تقع علىٰ نهر دجلة. وقد غدت هذه الرسائل التي كُتِبَتْ في القرون الإسلامية الوسطىٰ بمثابة تعليمات وثيقة

---

(١) ومثالًا علىٰ ذلك: الكتاب السلفي الشهير لناصر الدين الألباني (ت ١٩٩٩) «صفة صلاة النبي» والذي ترجمه من العربية إلىٰ الإنجليزية عالم أهل الحديث آيه كيو نقوي، ونشرته مكتبة الترجمان في دلهي ٢٠٠٠؛ والكتاب في مجموعه مليء بالاقتباسات المأخوذة عن ابن تيمية وابن القيم (انظر مثلًا ص: ١٢٤ و١٢٧ و١٢٩). وقد قارن النقوي في مقدمته بين كل من الألباني وابن تيمية، بسبب أن كلًّا منهما قد قبع خلف «قضبان السجن». وربما كان أشهر حلقة وصل بين أهل الحديث والوهابية هو ذاك العمل الذي كتبه مسعود علم الندوي (ت ١٩٥٤)، والذي تعرض فيه لحياة مؤسس الوهابية. وقد أعيد طبع الكتاب منذ نشره للمرة الأولىٰ في أربعينيات القرن العشرين؛ انظر:

Nadwī, Mas'ūd 'Ālam: Ibn 'Abd al-Wahhāb, Muḥammad. Ek maẓlūm awr bad-nām muṣliḥ (A Wrongfully Treated and Defamed Reformer), Lahore n. d.

وقد تُرْجم الكتاب أيضًا إلىٰ الإنجليزية من قبل محمد رفيق خان، ونشر تحت عنوان: *Mohammad Bin Abdul Wahhab. A Slandered Reformer* وقد نشر في بنارس عام (١٩٨٢). ويحتوي الكتاب علىٰ العديد من الاقتباسات لابن تيمية، مثل ما ورد في (ص ١١، ٩٥، ٩٨)، وكذا في ثبت المراجع الخاص به.

الصلة بالحركة الوهابية في الجزيرة العربية، وكذا جماعة أهل الحديث. وقد امتلك صديق حسن خان مخطوطاتٍ عديدة ونسخًا مطبوعة لهذه الأعمال الثلاثة.

٦/ ١/ ١ ـ «العقيدة الواسطية» لابن تيمية

يعتمد الكثير مِنَ العلماء علىٰ رسالة «العقيدة الواسطية»[1] دون غيرها من رسائل العقيدة التي كتبها ابن تيمية في أغراض التعليم، والسبب الرئيس في ذلك هو سهولتها النسبية علىٰ الفهم، فتأليفها وأسلوبها ليسا علىٰ نفس الدرجة من التعقيد في غيرها من الرسائل المشار إليها سابقًا في الباب ذاته، كما أنها تختلف عنهم جميعًا في أنها تأخذ بعين الاعتبار مبدأ الوسط «الوسيلة الذهبية».

وقد طبق ابن تيمية هذا المبدأ علىٰ نحوٍ ملحوظٍ في تفسيره لصفات الله؛ إذ أكد أن كلًّا من التجسيم ونفي الصفات الإلهية ليسا هما الطريقة الصحيحة للتعامل مع هذه الصفات.

وهناك بُعْدٌ آخرُ مهم ناقشته «العقيدة الواسطية»، وهو أنها قد سلطت الضوء علىٰ الطائفية الآخذة في النمو في المجتمع المسلم، ووجود فرق

---

(١) لمقدمة موجزة وترجمة إنجليزية عن هذه الرسالة، انظر

Swartz, Merlin: A Seventh- century (A. H.) Sunni Creed. The ʿAqīda wāsiṭiyya of Ibn Taymīya, in: Humaniora Islamica 1 (1973), pp. 91–131.

وقد ترجمها هنري لاووست للفرنسية؛ انظر:

Ibn Taymiyya: La profession de foi d'Ibn Taymiyya. Texte, traduction et commentaire de la Wāsiṭiyya, Paris 1986.

عديدة حادت عن جادة الطريق المستقيم السني للإسلام.

وتجدر الإشارة أيضًا إلىٰ أن هذه الرسالة لم تشر بأي حال إلىٰ المذهب الحنبلي، وهو ما يؤكد الزعم القائل بأن ابن تيمية كان يتكلم عمومًا دفاعًا عن الفرقة الناجية التي أشار إليها الإسلام السني.

❑ **والحق:** أن هذه الرسالة - «العقيدة الواسطية» - ذات أهمية خاصة للوهابية في شبه الجزيرة العربية، بسبب انتقائها للموضوعات التي تناقشها؛ ولأنها قصيرة إلىٰ حد ما، فقد عدت وسيلة مثالية للتعليم، ليس فقط للوهابية، بل ولجماعة أهل الحديث أيضًا.

من جانبه، أكد صديق حسن خان علىٰ آراء ابن تيمية فيما يتعلق بالمخاطر التي تحيق بالأمة، ونقده لجماعات مثل الصوفية والشيعة باعتبارها نوعًا من الطائفية.

٦/ ١/ ٢ـ «العقيدة الحموية الكبرى»

تظهر النظرة الفاحصة للجماعات التي فَنَّدَ ابن تيمية أفكارها، أنها هي ذاتها نفس الجماعات التي اتخذتها جماعة أهل الحديث عدوًّا لها. ويعد انتقاد المتكلمين والرد عليهم أحد الأهداف الرئيسة التي أراد ابن تيمية إيصالها من خلال هذه الرسالة. وقد أعلن صديق حسن خان[١] في العديد مِنْ أعماله أنه لا يريد تضمين علم الكلام والمنطق في المقررات الإسلامية، بسبب أن الكلام «يعج بالفرضيات» المأخوذة من «الفلسفة اليونانية»[٢]؛ إذ

(١) «أبجد العلوم»، الجزء ٢، ص ٤٥٢.

(٢) لمعلومات حول الموضوع، انظر المقال الذي كتبته *Anke von Kügelgen* في العمل الحالي.

كان صديق حسن يرىٰ أن المسلمين - ولا سيما فلاسفة إيران - أساؤوا فهم أعمال أرسطو وأفلاطون، وهو ما أدىٰ بدوره إلىٰ انتهاك مبدأ التوحيد[١]. ومِنْ ثَمَّ، ذهب صديق حسن إلىٰ أن علم الكلام ليس ضروريًّا بسبب كل هذا الانحراف وهذه البدع.

أما النقطة الأخرىٰ التي اعتبرها صديق حسن من الأهمية بمكان في هذه الرسالة، فهي انتقاد صديق حسن للأشاعرة، علىٰ الرُّغم مِنْ أنه نفسه لم يأخذ هذا المنحىٰ؛ ربما لأن الأشاعرة كانوا في الغالب مرتبطين بالمذهب الشافعي، والذي أظهر بعض المفتين في بوبال ميلًا إليه.

وفي السياق ذاته، أظهر الشوكاني نوعًا مِنَ الألفة والصلة مع المذهب الشافعي. أما الماتريدية، فإنهم قد ارتبطوا بالمذهب الحنفي الذي شكل حينها الخصم الرئيس لجماعة أهل الحديث. مِنْ جانبهم، ذهب أهل الحديث إلىٰ أن أفضل اختيار في هذا الباب هو رفض أي نوعٍ من أنواع التأويل لصفات الله.

وفي كتابه «حجج الكرامة»[٢]، كتب صديق حسن أنه قد درس عن كَثَبٍ الاختلافات بين الأشاعرة والماتريدية والحنابلة، وزعم أنه قد تحقق من وجود أربعة فروقات بين الأشاعرة والحنابلة، بَيْدَ أنه لم يسمِّها بالتفصيل، بدعوىٰ أنها كانت خلافات في التطبيق ونزاعًا لفظيًّا غير ذي أهمية قصوىٰ[٣].

---

(١) صديق حسن خان، «أبجد العلوم»، الجزء: ٢، ص ٤٥٢؛ وانظر أيضًا سيف، تاريخ أهل الحديث، ص ١٩٨.

(٢) صديق حسن خان، «حجج الكرامة»، ص ١٢٢.

(٣) المرجع ذاته، ص ١٢٢-١٢٣؛ انظر الفصل عن «حقيقة الأشاعرة»، وقد تحاشىٰ=

جدير بالذكر أن صديق حسن لم يأتِ علىٰ ذكر الماتريدية في هذا السياق، كما أنه لم يمتلك كتابًا واحدًا من تأليف أحد علمائها، وهو في هذا الصدد لم يتبع نصائح الشوكاني الذي وَجَّه المجتهدين المستقبليين أن يدرسوا كل الكتب في علم الكلام لجميع المدارس، بدعوىٰ أن كل واحدٍ منهم سيكون لديه المقدرة علىٰ تفنيد كلام خصمه[1].

٣/١/٦ - رد فعل الوهابية في نجد على نونية ابن القيم

دأب أهل الحديث علىٰ دراسة عمل آخر في العقيدة، والذي يعتبر أكثر تعقيدًا مِنْ غيره، وقامت حوله الكثير من النقاشات؛ ألا وهو «الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية» لابن قيم الجوزية[2]. وقد عرف هذا العمل الذي يأخذ القالب الشعري والمقفىٰ بحرف النون باسم «النونية».

تناقش هذه «النونية» صفات الله وترد علىٰ فكرة وَحْدة الوجود التي رَوَّج لها ابن عربي (ت ١٢٤٠). ويبدو أن العلماء الذين يتحدثون العربية كلغتهم الأم، يجدون صعوبة أيضًا في فهم هذه المنظومة[3].

= مناقشة الاختلافات بين الأشاعرة والحنابلة، ولكنه قد بات من الواضح أنه فضل إيجاد نوعٍ من التأليف بينهما. انظر:

Riexinger, Sanā'ullāh Amritsarī, pp. 153–154

(١) انظر:

Haykel, Revival and Reform, p. 125.

(٢) انظر:

Brockelmannn, Geschichte der arabischen Litteratur, vol. 2, p. 106.

(٣) انظر: =

ومع ذلك، فقد طلب من العالم الهندي صديق حسن خان أن يكتب تعليقًا علىٰ هذه «النونية». أما الرجل الذي طلب منه فعل ذلك، فيُدْعَىٰ حمد بن عتيق (ت ١٨٨٤) من الأفلاج من نجد، وهو ينحدر مِنْ عائلة تشتهر بغزارة العلم - آل عتيق - الذين تربطهم صِلات وثيقة بالوهابية[١].

وفي رسالته[٢] التي بعث بها (والتي كتبها تقريبًا في عام ١٨٨٠)، امتدح حمد صديق حسن خان لدوره باعتباره واحدًا من العلماء البارزين في زمانه، كما أكد علىٰ صعوبة التمسك بالتعاليم الإسلامية في هذا الزمان، حتىٰ إنه اشتكىٰ مِنْ غياب المعرفة الصحيحة بالإسلام، وإن الجرائم والفساد والشرك قد عمت حتىٰ في قلب بلاد الإسلام.

وأضاف عتيق أنه - فقط - بسبب المجهودات المتواصلة التي يبذلها أمير بوبال؛ بقيت الأمانة علىٰ الأرض، وأن علىٰ المسلمين أن يسعدوا؛ لأن الله قد أرسل شخصا مثل صديق حسن خان يضمن الهداية المستقيمة لجميع المؤمنين. وبعد هذه السطور الأولية في الرسالة، غَيَّرَ عتيق من نبرة صوته؛ إذ انتقد صديق حسن علىٰ بعض الأخطاء التي ارتكبها في تفسيره - «فتح البيان»[٣].

= *Steinberg, Religion und Staat, pp. 90–91.*

لمعلومات حول «النونية»، راجع أيضًا المقال الذي كتبه *Livant Holtzman* في هذا العمل.

(١) انظر: *Steinberg, Religion und Staat, pp. 119, 203–206.*

(٢) يمكن الاطلاع علىٰ نص الرسالة في آل الشيخ، عبد الرحمن بن عبد اللطيف: «مشاهير علماء نجد وغيرهم»، الرياض ١٣٤٩/ ١٩٧٤، ص ٢٤٥-٢٥٣.

(٣) صديق حسن خان، «فتح البيان في مقاصد القرآن»، بولاق ١٨٨٤-١٨٨٥.

ثم ذهب عتيق ليعلن أن هذه الأخطاء ربما تكون ناجمة عن أن «صديق حسن خان لم يكن لديه الوقت لتنقيح المخطوطة»[١].

❑ **وعلىٰ أية حال،** ذهب حمد إلىٰ أن تفسير صديق حسن يحوي الكثير من التأويلات التي لا تقوم علىٰ أساس علمي صحيح، ومِنْ ثَمَّ كان النقد الرئيس الذي وجهه لصديق حسن، هو أن الأخير قد اعتمد علىٰ صفات بشرية غير مناسبة لوصف الله، مثلما حدث في نسبته للرحمة له تعالىٰ- وهي الصفة التي اعتبرها حمد من بين الصفات البشرية.

❑ **أما النقطة الأخرىٰ التي انتقده فيها حمد بن عتيق،** فكانت حول تفسيره للآيات القرآنية حول (الاستواء علىٰ العرش)، مثل (الآية الثالثة من سورة يونس)، والتي فسرها بقوله: «وبعد ذلك جلس علىٰ العرش». ولم يكن هناك أي مناقشات بين صديق حسن[٢] وبين النجديين حول وجود تفسير آخر لمعنىٰ الاستواء غير «الجلوس علىٰ العرش».

فصفات الله يجب تصورها كما جاء بها القرآن، بمعنىٰ: أنه يجب قبولها بدون تكييف. واتفاقًا منهم علىٰ ما أقره ابن تيمية، واتباعًا منهم لأحمد بن حنبل، يفسر علماء الوهابية الاستواء بمعنىٰ «الجلوس»، وليس بمعنىٰ الاستيلاء أو القهر؛ إذ يؤمن الوهابية أن الاستواء معلوم، والكيف به مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة[٣].

---

(١) آل الشيخ، عبد الرحمن بن عبد اللطيف: «مشاهير علماء نجد»، ص ٢٤٧.

(٢) كتب صديق حسن رسالته: «الاحتواء في مسألة الاستواء»، لاهور ١٢٩٤/ ١٨٧٤. ولم يتح لي الاطلاع علىٰ هذا الكتاب.

(٣) لمعلومات مفصلة حول هذه المسألة، انظر: ابن باز، عبد العزيز، بيان مذهب أهل السنة=

انتقد حمد بن عتيق تفسير صديق حسن لكلمة «ثم» في القرآن (٣:١٠) بـ«وبعد ذلك»؛ لأن هذا يعني أن الله يتأثر بالوقت، وهو ما جعل عتيقًا يذهب إلىٰ أن «ثم» في الآية ليست دَلالة علىٰ ترتيب معين، بل إنها تفيد فقط مجرد العطف[1]. ومِنْ ثَمَّ، كان يجب علىٰ صديق حسن خان أن يفسرها ببساطة بـ(و). وبعد أن يجرد صديق حسن تفسيره من مثل هذه الأخطاء - حسب حميد بن عتيق - فإن تفسيره سيكون متسقًا مع آراء ابن تيمية وأحمد بن حنبل واللذين ذهبا إلىٰ أن المصطلحات التي يجب استخدامها في وصف الله هي نفسها التي وردت في القرآن أو ذكرها النبي محمد.

ثم استمر حميد بن عتيق بعد ذلك في رسالته؛ حيث اشتكىٰ من الظروف العصيبة التي كانوا يحيونها في هذه الآونة، معرجًا علىٰ الصعوبات التي واجهها علماء نجد في تحصيل الأدب والكتب، وهو الأمر الذي لا يخالطه وهم، إذ إن منطقة نجد في القرن التاسع عشر افتقرت إلىٰ تراث أدبي علمي،

= في الاستواء، في مجلة البحوث الإسلامية (١٤٠٣/ ١٩٨٣)، ص ١٦٩-١٧٢.

(١) سبب تفسير عالم أهل الحديث الشهير ثناء الله الآمر تسري لهذه الآية أيضًا مشاكل داخل حركته الخاصة. فبالإضافة إلىٰ موقفه حول الاستواء، أشار علماء عائلة الغزنوي الشهيرة وذات الصلة التجارية الوثيقة بالمملكة العربية السعودية، إلىٰ إنكاره لمعجزات قرآنية معينة، وإهماله للمناهج التفسيرية؛ من أجل دعم قولهم بأنه كان مهرطقًا. لمعلومات حول هذه الحالة الجدلية، انظر

Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 338–417; idem: How Favourable is Puritan Islam to Modernity? A Case Study on the Ahl-i Hadis in British India, in: Gwilym Beckerlegge (ed.): Colonialism, Modernity and Religious Identities. Religious Reform Movements in South Asia, New Delhi and New York 2008, pp. 147–165.

كما افتقرت أيضًا إلىٰ العلماء المؤهلين. ومِنْ ثَمَّ، سأل حمد بن عتيق صديق حسن إذا ما كان من الممكن أن يقبل ابنه سعدًا (١٨٦٢-١٩٣٠) كطالب للحديث عنده أم لا؛ وفي حال موافقة صديق حسن، فإن سعدًا من الممكن أن يبدأ رحلته إلىٰ بوبال في غضون وقت قصير.

وبالفعل، سافر سعد بن حمد إلىٰ الهند في عام (١٨٨١). وفي خطاباته التي أرسل بها إلىٰ عائلته، اشتكىٰ سعد من الصعوبات والمعوقات التي قابلته في رحلته[١]. ثم يبدو أنه قد غير رأيه فيما بعد؛ حيث أظهر آراء إيجابية حول دراسته في الهند وكذا عن معلميه. وبعد عودته إلىٰ المملكة العربية السعودية، أصبح سعد بن حمد قاضي الرياض؛ حيث أصدر العديد من الفتاوىٰ ضد «عبادة القبور»، والتي استشهد فيها بآراء صديق حسن خان. وربما كان هذا هو السبب وراء ترجمة خطاباته ورسائله للأردية[٢].

وعلىٰ الرغم مِنْ ذلك، لم يكتب صديق حسن أي تعليق علىٰ «النونية»، بل تكفل بها واحد من شركائه في شبكته العلمية - أحمد بن عيسىٰ (ت. ١٩٠٩)[٣] الذي يعد مِنْ أشهر بائعي الكتب والمدافعين عن الوهابية. كان أحمد بن عيسىٰ وكيل صديق حسن خان في مكة، فكان مسؤولًا عن شراء الكتب وبيعها. وبعد أن أزيح صديق حسن خان عن سُدَّة الحكم، انقطع التواصل بينهما.

---

(١) إسماعيل بن حمد بن عتيق: «مقدمة ابن عتيق»، الشيخ: سعد بن حمد: «المجموع»، الرياض ١٤١٥/ ١٩٩٥.

(٢) نشر في لاهور 1976 (*Ibn Taymiyya Akādēmī*).

(٣) آل الشيخ، «مشاهير علماء نجد»، ص ٢٦٠-٢٦٤.

٢/٦ - الإصرار على الاجتهاد ورفض التقليد

كما أشرنا آنفًا، أثرت دراسة التراث اليمني علىٰ صديق حسن خان تأثيرًا كبيرًا، حتىٰ إنها قد عدّلت من آرائه الفقهية ونظرته الدينية. وعلىٰ الرُّغْم مِنْ أن العلماء الهنود السابقين، مثل: محمد حياة السندي (ت ١٧٥٠)[١] وشاه ولي الله الدهلوي وثناء الله بانيباتي (ت ١٨١٠)[٢]، كان لهم تأثير كبير عليه، إلا أن ذلك التأثير كله قد انصرف عنه بمجرد احتكاكه بعلماء العرب خلال حجه لمكة. وقد ترعرع هؤلاء العلماء الثلاثة الذين فضلهم صديق حسن علىٰ غيرهم بين أحضان المذهب الحنفي، بَيْدَ أنهم قد تعرضوا - فيما بعد - لتأثيرات أخرىٰ خلال تأديتهم فريضة الحج. ومع هذا، ظل ثلاثتهم علىٰ دعمهم للمذهب الحنفي. ومِنْ ثَمَّ، ينظر أهل الحديث إليهم باعتبارهم

(١) لمعلومات حوله، انظر:

Voll, John O.: Muḥammad Ḥayyā al-Sindī and Muḥammad Ibn ʿAbd al-Wahhāb. An Analysis of an Intellectual Group in 18th-century Medina, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 38 (1975), pp. 32–39.

(٢) ثناء الله بانيباتي هو تلميذ شاه ولي الله، ويعتبره أهل الحديث مِنْ رافضي التقليد. ومِنْ ثَمَّ، يجد القارئ سيرته الذاتية في العديد من كتب أهل الحديث. انظر: سيف، «تاريخ أهل الحديث»، ص ١٧٨-١٨٠. لمعلومات عنه باللغة الإنجليزية ولمعلومات حول تقييم أعماله، انظر:

Alvi, Sajida: Qāẕī Sanā' Allāh Pānīpatī. An Eighteenth-Century ṣufī ʿālim; a Study of his Writings in their Sociopolitical Context, in: Wael B. Hallaq and Donald Little (eds.): Islamic Studies Presented to Charles J. Adams, Leiden 1991, pp. 11–26.

فقهاء سابقين؛ وذلك لأنه علىٰ الرُّغْم مِنْ اهتمامهم بالحديث إلا أنه لا يمكن نسبتهم إلىٰ جماعة أهل الحديث بالمعنىٰ الضيق للعبارة، وما ذلك لشيء إلا لأنهم قد عاشوا الفترة قبل أن يغدو عمل الجماعة مؤسستيًّا، كما أصبح الحال في (١٩١٢).

☐ **والحق:** أن هؤلاء العلماء لم يعلنوا أبدًا أنهم قد تخلوا عن المذهب الحنفي أو عن تمسكهم بمبدأ الاجتهاد.

فعلىٰ سبيل المثال: لم يَدَّعِ محمد حياة السندي أبدًا تخليه عن المذهب الحنفي، ولكنه أصر علىٰ ضرورة «التوصل إلىٰ الحكم الشرعي بعمل أهل الحديث».

أما شاه ولي الله الدهلوي، فقد اتخذ موقفًا مناقضًا له؛ إذ أعلن أنه لم يتخل أبدًا عن المذهب الحنفي، ولكنه قدم في الوقت ذاته آراء مختلفة حول (الاجتهاد/ التقليد)، كما يتضح ذلك في أعماله؛ إذ أكد في كتابه: «عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد»[1] علىٰ أهمية المذاهب الفقهية الأربعة، ولا سيما للعوام؛ حيث قرر أن كل مسلم بحاجة إلىٰ الهداية، وأن الفتاوىٰ التي يصدرها المفتون تمثل هذا النوع من الهداية لهم، وعليه يجب علىٰ كل مسلمٍ - حسب شاه ولي الله الدهلوي - أن يحاول أن يتعلم الحديث كون روايته

---

(١) دهلوي، شاه ولي الله: «عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد»، بومباي ١٣٠٦/ ١٨٨٩؛ انظر:

Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, suppl. 2, p. 615

لمعلومات حول هذا الكتاب، انظر الترجمة الجزئية التي أعدها:

Rahbar, Mohammad Daud: Shah Waliullah and Ijtihad, in: Muslim World 45 (1955), pp. 346–358.

بدقة أمرًا بالغ الأهمية.

ومِنْ ثَمَّ، قَرَّرَ وجوب وجود صلة وثيقة بين علم الفقه وعلم الحديث، مؤكدًا علىٰ ضرورة العمل بالحديث في كل الأمور الشرعية، وهي النقطة التي يتفق أهل الحديث فيها مع شاه ولي الله. ومع ذلك، فقد أعلن شاه ولي الله في كتابه «حجة الله البالغة»(١) أن الاجتهاد ليس ضروريًّا في كل وقت لجميع المسلمين، بمعنىٰ أنه فرض كفاية(٢)، إذا فعله بعض الأمة سقط عن الآخرين، وهو ما يعني: أن شاه ولي الله قد ذهب إلىٰ أن العلماء المؤهلين هم وحدهم المخولون بالاجتهاد.

وسيرًا علىٰ خطا الفقيه الشافعي الشهير النووي، ابتكر شاه ولي الله أربع مراحل من مراتب المجتهدين(٣).

---

(١) هذه الفقرة ملخص لما أورده شاه ولي الله الدهلوي في كتابه «حجة الله البالغة»، الجزء ١-٢؛ انظر:

Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, vol. 2, p. 418), suppl. 2, p. 615, especially part I, pp. 144–146 (chapter on the reasons for the differences of the schools of law) and pp. 147–152 (chapter on the difference between the ahl al-ḥadīth and the ahl al-rȧy).

لاستشهادات أخرىٰ مهمة، انظر: سيف، «تاريخ أهل الحديث»، ص ١٠٨، ١٩٧-١٩٩، ٢٠٠-٢٠٢.

(٢) لتفسير شاه ولي الله الدهلوي حول هذه النقطة، انظر:

Nadwi, Saviours of Islamic Spirit, vol. 4, pp. 42–43.

(٣) أورد شاه ولي الله هذه المراتب الأربع علىٰ النحو التالي: المجتهد المطلق، وجعل هذه المرتبة حكرًا علىٰ مؤسسي المذاهب الفقهية؛ ثم أورد بعده المجتهد المطلق المنتسب، ثم مجتهد الفتوىٰ، علىٰ الترتيب. وقد ذهب شاه ولي الله إلىٰ أن هؤلاء المجتهدين لديهم القدرة علىٰ إصدار الفتاوىٰ؛ حيث إنهم علىٰ علمٍ بالنصوص المهمة=

وقد وقف أهل الحديث موقف المعارض مما ذهب إليه شاه ولي الله، إذ اعتبروا الاجتهاد في المذهب نوعا من التقليد غير المقبول.

وسيرًا منهم علىٰ خطا الشوكاني، فقد روج أعضاء الجماعة (أهل الحديث) بضرورة الاجتهاد من قِبَلِ العوام. وعلىٰ الرُّغم من وجود نقاط خلاف بين جماعة أهل الحديث وبين العلماء سالفي الذكر، إلا أن أهل الحديث لا يزالون ينظرون إليهم علىٰ أنهم أسلافهم أو داعيهم الأول.

دلَّ انتشار كتابات الشوكاني علىٰ وجود تغييرٍ في المناهج العلمية لمسلمي الهند؛ إذ كانت أعمال اليمنيين العلمية غير ذات أهمية في الهند قبل أواخر القرن التاسع عشر.

❑ **والحق:** أن إصرار الشوكاني علىٰ قضية الاجتهاد قد تحدىٰ بوضوحٍ المفهوم الحنفي السائد حول المرجعية في تفسير مصادر الشريعة. ومِنْ ثَمَّ، غدت هذه القضية وثيقة الصلة بدعم الحكام المسلمين أنفسهم. وقد اكتسبت قضية اتباع المذاهب الفقهية زخمًا كبيرًا خلال النزاعات التي قامت حول نشأة جماعة أهل الحديث وأصولهم.

وفي عام ١٨٨١ ثم ١٨٨٤/ ١٨٨٥، اتُّهم صديق حسن بأنه وهابي متزمت يستثير المسلمين علىٰ الجهاد ضد البريطانيين في الهند وما ورائها، ومِنْ ثَمَّ

= في مذاهبهم الفقهية. لمعلومات حول النووي، انظر:

Calder, Norman: Al-Nawawi's Typology of muftīs and its Significance for a General Theory of Islamic Law, in: Islamic Law and Society 3 (1996), pp. 137–164.

لمعلومات حول النقاش بين أهل الحديث ومعارضيهم حول هذا الموضوع، انظر:

Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, pp. 327–342.

جُرِّد مِنْ جميع الألقاب، كما لم يعد ذا تأثيرٍ بسبب تقييد سلطة أعضاء جماعة أهل الحديث في إدارة الدولة.

وعندما غدت كل هذه المعلومات متاحة للعامة (حتىٰ في لندن)، أَلَّفَ صديق حسن كتابًا أسماه: «ترجمان الوهابية» أوضح فيه تاريخ كلمة «وهابي» في الهند. وقد أنكر في طيات هذا الكتاب كونه وهابيًّا، مؤكدًا علىٰ أن «الوهابية يتبعون مذهب أحمد بن حنبل، بينما لا يمارس أهل الحديث التقليد»[1]. وعلىٰ الرُّغم من أن الكثير من العلماء - غالبًا - ما يعتبرون ابن تيمية مقلدًا للمذهب الحنبلي، إلا أن صديق حسن قد أعلن بوضوحٍ أنه يعتبره مجددًا و«مجتهدًا مطلقًا».

وقد أوضح بنيامين جوكيش - بشيء من التفصيل - أن ابن تيمية قد مارس الاجتهاد بالفعل[2]، وهو ما جعل ابن تيمية يلاقي قَبُولًا بين أهل الحديث. واليوم نجد جماعة الحديث يتمتعون بعلاقات نشطة، ويتبادلون الآراء مع العلماء في المملكة العربية السعودية من الملتزمين بالمذهب الحنبلي.

لقد غدت قضية رفض التقليد وطريقة استنتاج الأحكام الشرعية من الحديث (العمل بالحديث)، القضية الأكثر أهمية في عملية التطوير الأخيرة التي شهدتها جماعة أهل الحديث علىٰ وجه العموم.

---

(١) ذكر صديق حسن خان أن محمد بن عبد الوهاب نفسه كان مقلدًا لابن تيمية. انظر: صديق حسن خان، محمد: «ترجمان الوهابية»، بينارس ١٨٩٨، ص ٢٩-٣٠.

(٢) انظر:
Jokisch, Benjamin: Ijtihād in Ibn Taymiyya's fatāwā, in: Robert Gleave and Eugenia Kermeli (eds.): Islamic Law. Theory and Practice, London and New York 1997, pp. 119–137, here pp. 120, 129.

وعلىٰ الرُّغم مِنْ ذلك، فإن الاعتماد علىٰ أعمال الحنابلة لم يكن أمرًا بالغ الأهمية في هذا الصدد؛ إذ اعتمد أعضاء الجماعة رأسًا علىٰ ترجمة أعمال الشوكاني أو التعليق عليها؛ فمثلًا: كتاب صديق حسن خان المسمىٰ «الإقليد لأدلة الاجتهاد والتقليد» يعتبر ملخصًا وتعليقًا علىٰ كتاب الشوكاني «التشكيك علىٰ التفكيك»(١).

أما كتابه في علم الحديث والمسمىٰ «الفتح المغيث بفقه الحديث»، فهو ترجمة باللغة الأردية لكتاب الشوكاني «الدرر البهية في المسائل الفقهية»(٢). كما علق بإسهاب علىٰ نفس الكتاب للشوكاني «الدرر البهية» مرة أخرىٰ في طيات عمله باللغة العربية «الروضة الندية»؛ حيث أعلن بوضوح أنه يعتبر هذا العمل أهم أعمال الشوكاني في علم الفقه. أما كتابه بالعربية والمسمىٰ «حصول المأمول من علم الأصول»، فليس إلا اختصارًا لكتاب الشوكاني «إرشاد الفحول إلىٰ تحقيق الحق من علم الأصول»(٣).

وأما عمله المُعَنْوَن «فتح البيان في مقاصد القرآن»، فإن أجزاءً كبيرة منه ليست إلا تعليقًا علىٰ ترجمة بالأردية لكتاب الشوكاني «فتح القدير في أصول التفسير». ومِنْ ثَمَّ، يمكن القول: إن الشوكاني كان له تأثير كبير للغاية علىٰ أهل الحديث مِنْ خلال أعماله في أصول الفقه، والتي سلطت الضوء علىٰ

---

(١) انظر: *Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur, suppl. 2, p. 819*.
من المفترض أن يكون التفكيك هو عنوان الكتاب، ولكن لا يمكن توضيح هذا الأمر. المرجع ذاته، ٢/ ٤٣٣.

(٢) المرجع ذاته، ٢/ ٨١٨.

(٣) المرجع ذاته.

قضيتي الاجتهاد والتقليد. وعليه؛ يتضح أن الفروق الرئيسة بين أهل الحديث والحنفية تكمن في مجال الفقه الإسلامي.

وقد لعبت قضيتا صفة الصلاة من حيث الهيئة والطلاق ثلاثًا بلفظٍ واحد أدوارًا مهمة في النقاشات العامة التي دارت بين الفريقين؛ فقد ذهب أهل الحديث إلىٰ دعم هيئة الصلاة التي يعتبرونها «هيئة النبي في الصلاة»؛ حيث أكدوا علىٰ رفع اليدين، بمعنىٰ: أنه يجب رفع اليدين عند الشروع في الصلاة (تكبيرة الإحرام) وعند الركوع والرفع منه.

وقد ذهب أهل الحديث إلىٰ أن هذه هي طريقة النبي في الصلاة، كما أنها هي الطريقة التي يؤدي بها المالكية والشافعية والحنابلة صلاتهم؛ بينما يخالف الحنفية في هذا الأمر، فيستحبون رفع اليدين - فقط - عند الدخول في الصلاة(١). ووفق ما أعلنته ماريبل فييرو، فإن مسألة الطريقة «الصحيحة» في تأدية الصلاة تعود إلىٰ الأندلس في القرن الخامس/ العاشر، عندما ناقش المالكية هذه المسألة فيما بينهم(٢).

---

(١) قضية رفع اليدين في الصلاة من القضايا ذات الأهمية، ومثار النقاش بين العلماء حتىٰ يومنا هذا. للاطلاع علىٰ مزيد من المعلومات حول هذه القضية بعينها، انظر: الله آبادي، رحمة الله رباني: «مسألة رفع اليدين مع آمين بالجهر»، دلهي ١٩٨٣.

(٢) انظر:

Fierro, Maribel: La polémique a propos de raf‘ al-yadain fī l-ṣalāt dans al-Andalus, in: Studia Islamica 65 (1987), pp. 69–90, here esp. pp. 73–80.

لم تدع فييرو أن النزاع قد تأصل في الأندلس، وإنما أشارت بدلًا مِنْ ذلك إلىٰ الكوفة والمدينة. (المرجع ذاته، ص ٧٧-٧٩). وفي الحقيقة، فقد رفض متقدمو الحنفية في العراق وبلاد ما وراء النهر بالفعل رفع اليدين، حتىٰ إنهم في بعض الأحيان قد=

وفي الترجمة الإنجليزية لكتاب الألباني «صفة صلاة النبي»، ذكر المترجم/ المعلق آيه. كيو. نقوي ممارسة المالكية لرفع اليدين[١].

كما ناقش المالكية أيضًا موضوع السَّدْل[٢]؛ بمعنىٰ: وضع المصلي يديه إلىٰ جانبيه بدلًا مِنْ وضعهما علىٰ بعضهما علىٰ السرة أو رفعهما، كما أثيرت أيضًا مسألة وضع اليدين علىٰ بعضهما البعض: هل يوضعان تحت السرة (كما يفعل الحنفية)، أم فوقها علىٰ الصدر (كما يفعل أهل الحديث).

أما المسألة الثالثة المثارة، فكانت حول الجهر بكلمة «آمين» أو نطقها خفية؛ حيث ذهب أهل الحديث مِنْ جانبهم إلىٰ وجود عشرة أحاديث علىٰ الأقل تدعم الجهر بها[٣].

أما السبب الرئيس وراء هذا الخلاف في الرأي، فقد تمثل في مسألة المعرفة الصحيحة الموثوقة بحياة النبي وممارساته وأقواله.

= اضطهدوا هؤلاء الذين يمارسون هذا العمل، أي: أهل الحديث. انظر:
van Ess, Josef: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, vol. 2, Berlin 1991, pp. 533– 535, 566.

(١) انظر:
Al-Albānī, The Prayer, pp. 51, 122.

(٢) انظر:
Dutton, Yasin: ʿAmal v. ḥadīth in Islamic Law. The Case of sadl al-yadayn (Holding One's Hands by One's Sides) When Doing the Prayer, in: Islamic Law and Society 3 (1996), pp. 13–40, here pp. 29–33.

(٣) لمعرفة رأي أهل الحديث حول المسائل الثلاثة، انظر: الأنصاري، حسين بن محسن: «نور العين في فتاوىٰ شيخ حسين»، لكنهؤ ١٣٣٩/ ١٩٢١، ص ١٤٨-١٥٢.

وقد أدت النقاشات حول هذه المسائل إلىٰ إثارة الشَّغْب في العديد من المدن الهندية؛ لدرجة أن الحنفية قد طردوا أهل الحديث من مساجدهم[١]. ومِنْ ثَمَّ، شرع أهل الحديث في بناء مساجدهم الخاصة في ربوع الهند، ثم شرعوا بداية من سبعينيات القرن التاسع عشر بالترويج لمسألة: أنه لا يجوز لأهل الحديث أن يأتموا بإمام حنفي المذهب[٢]. وعلاوة علىٰ ذلك، أوجب أهل الحديث علىٰ كلٍّ من الرجلِ والمرأة أن يثنوا أيديهم علىٰ صدورهم/هن، أو علىٰ ارتفاع سرتهم، بينما أوجب الحنفية ذلك علىٰ الرجال فقط.

وفي الإطار ذاته، ثارت المناقشات بين أهل الحديث وطائفة الديوبندية حول صلاة الجمعة؛ فذهب الحنفية إلىٰ أن الجمع لا تعقد إلا في المدن وفي المساجد الجامعة، بينما ذهب أهل الحديث إلىٰ جواز عقدها في القرىٰ وبأعداد صغيرة، زاعمين أن الأحاديث لم تنص علىٰ عددٍ معين تنعقد به الجمعة، ومِنْ ثَمَّ فإنها تصح بثلاثة أو أربعة مصلين.

وهناك مسألة أخرىٰ كانت مثار نقاش وجدال بين الحنفية وأهل الحديث، وهي مسألة اللغة التي تُؤَدَّىٰ بها خطبة الجمعة؛ ففي الوقت الذي ذهب فيه الحنفية إلىٰ وجوب إلقاء الخطبة بالعربية فقط، ذهب أهل الحديث إلىٰ جواز إلقائها بالعربية أو الفارسية أو الأردية.

---

(١) انظر:

Metcalf, Islamic Revival, p. 152; see also Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī,pp. 165–167.

(٢) المرجع ذاته، ص ٢٧٥، ٢٨٢.

٦/ ٣ـ الطلاق ثلاثًا

تدور مسألة الخلاف الثانية بين أهل الحديث والحنفية (وعلىٰ وجه الخصوص الديوبندية) حول الطلاق[١]. وقد نص كلٌّ من القرآن والسنة علىٰ جواز الطلاق، ولكنهما أوضحا أيضًا أنه ليس من الأمور المحببة لله. وتُفَرّق الشريعة الإسلامية بين الطلاق السني والطلاق البدعي (الذي يعني: أنه محرم في الإسلام).

وهناك نوعان من الطلاق السني المباح في الإسلام:

☐ **طلاق أحسن، بمعنىٰ:** أن الزوج ينطق لفظة الطلاق «أنت طالق» مرة واحدة، وبعد انتهاء العِدّة والتي تستمر لثلاثة أقراء، يقرر الزوج إذا ما كان يريد أن يراجع زوجته. وفي هذه الحالة يظل الزواج صحيحًا.

☐ **أما الحالة الثانية،** فهي طلاق حسن، وفيه يتلفظ الزوج بصيغة الطلاق مرة واحدة خلال طهر زوجته، ثم تبدأ فترة العدة للزوجة، ولا يجوز للزوج في

---

(١) لمعلومات حول هذه القضية علىٰ وجه الخصوص، انظر:
Yossef: Ibn Taymiyya on Divorce Oaths, in: Michael Winter and Amalia Levanoni (eds.): The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society, Leiden and Boston 2004, pp. 191–217; and idem: Marriage, Money and Divorce in Medieval Islamic Society, Cambridge 2005; El Azhary Sonbol, Amira: Women, the Family, and Divorce Laws in Islam, Syracuse 1996. On India, see Ahmad, Furqan: Triple talaq. An Analytical Study, New Delhi 1994; Ahmad, Furqan and Ali, Firasat: Divorce in Mohammedan Law. The Law of «Triple Divorce», New Delhi 1988; and the volume by Ahmad, Imtiaz (ed.): Divorce and Remarriage Among Muslims in India, New Delhi 2003.

هذه الحالة أن يجامع زوجته. ويتفق معظم العلماء علىٰ أن فترة العدة في هذه الحالة تستمر لشهرٍ واحدٍ فقط، وعليه إذا لم يقرر الزوج العدول عن قراره، وكانت المرأة في حالة طهر، تبدأ العملية (العدة) من جديد، حتىٰ إذا ما انتهت عدتها الثالثة، يصير الطلاق رجعيًّا. وبعد أن يتلفظ الزوج بالطلقة الثالثة، يصير الطلاق واقعًا، ويجب علىٰ المرأة حينها مغادرة منزل الزوجية؛ وإذا ما أراد الزوج مراجعتها، يحدث ذلك بعقدٍ جديدٍ ومهر جديدٍ.

مِنْ جانبهم، يدعم أهل الحديث[1] كلًّا من صيغتي الطلاق السني، بينما يعارضون الطلاق البدعي[2]. وفيما يتعلق بالطلاق البدعي، يتلفظ الزوج فيه بلفظ: «طلاق، طلاق، طلاق»، والتي تحسب ثلاث طلقات، وهو ما يعني: أن عقد النكاح قد انتقض، وأنه يجب علىٰ المرأة مغادرة منزل الزوج علىٰ الفور.

وفي هذه الحالة، إذا ما أراد الزوج زوجه، فإن العملية ليست باليسيرة؛ إذ يتوجب علىٰ المرأة (أولًا) أن تتزوج مِنْ رجل آخر (يدعىٰ المحلل)، حتىٰ يتمكن الزوج السابق من الزواج منها للمرة الثانية. ويمارس الأحناف هذه الصيغة من الطلاق، ويزعمون أن صيغة الطلاق إذا ما تلفظ بها ولو مرة

---

(١) لمعلومات حول وجهة نظر البوباليين كما صاغتها الملكة شاه جاهان، انظر:
Preckel, Interpretations of Widow Remarriage, pp. 41–51.

(٢) صديق حسن خان، محمد: «حسن الأسوة بما ثبت من رسوله في النسوة»، القسطنطينية ١٣٠١/ ١٨٨٤، ص ١٨-١٩؛ علق حسين بن محسن بإسهاب حول هذا الموضوع في فتاواه، مثل «نور العيون»؛ انظر جدول المحتويات في الجزء الثاني، والذي هو ملحق لجدول المحتويات في الجزء الأول. لم يتح لي الحصول علىٰ الجزء الثاني. للاطلاع علىٰ كتاب حديث حول هذا الموضوع، انظر:
Pīrzāda, Shams: Ikat͟hī tīn ṭalāqīn¯ (Collections on the Triple ṭalāq), Bombay 1997.

واحدةً، فإنها تحسب ثلاثًا، حتىٰ وإن كان الزوج فيها هازلًا أو في حالة سُكْرٍ.

وفي الهند، ينكر كلّ مِنْ أهل الحديث والشيعة فقط دون غيرهم مشروعية وقوع الطلاق ثلاثًا بطلقة واحدةٍ. وحتىٰ يومنا هذا، لم توافق هيئة الأحوال الشخصية للمسلمين في الهند علىٰ هذا الرأي لأهل الحديث، ومِنْ ثَمَّ تعلن أن الطلاق ثلاثًا بلفظةٍ واحدةٍ هو الطلاق «السني». وتظل قضية الطلاق والنفقة بعده وزواج المتعة من القضايا وثيقة الصلة بهذه المسألة، والتي نوقشت في الهند العلمانية، متعددة الديانات[1].

لم تكن حماية مكانة المرأة هو السبب الرئيس فقط وراء رفض الطلاق ثلاثًا بلفظة واحدة؛ إذ مِنَ المؤكد أن السبب الآخر وراء هذا الأمر هو رغبة أهل الحديث إظهار مخالفتهم للحنفية، من خلال إثبات معرفتهم بسنة النبي.

□ **وعلىٰ الجانب الآخر:** أراد أهل الحديث الفوز بمساندة الأمهات؛ حيث نظروا إليهن علىٰ أنهن مسؤولات عن تربية الأجيال القادمة، وقد عزز العدد المطرد من الكتب حول النكاح والعائلة والتعليم، ولا سيما مساندة ملكة بوبال من موقف أهل الحديث، ومِنْ ثَمَّ نجح أعضاء الجماعة في القرن التاسع عشر فرض موقفهم الرافض للطلاق ثلاثًا بلفظة واحدة في بوبال، حتىٰ إنهم قد أثروا علىٰ بعض علماء الوهابية الذين قدموا إلىٰ بوبال لدراسة الحديث.

وفي بداية الأمر، اعتمد الوهابيون في فتاويهم حول الطلاق علىٰ المذهب الحنبلي الذي ذهب إلىٰ أن الثلاث طلقات يحسبن ثلاثًا[2]، بَيْدَ أَنَّهُمْ مع

---

(١) لمزيد من النقاشات حول قانون الأحوال الشخصية، انظر:
Hartung, Viele Wege und ein Ziel, pp. 170–181.

(٢) حول المذهب الحنبلي، انظر: =

عودتهم من الهند ذهبوا إلىٰ احتساب الثلاث طلقة واحدة.

☐ **فعلىٰ سبيل المثال:** أصدر عبد العزيز بن حميد بن عتيق فتوىٰ ساند فيها بجلاء موقف ابن تيمية من هذا الطلاق، بمعنىٰ: أنه أعلن أن الطلاق ثلاثًا (بلفظة واحدةٍ) يحسب واحدة فقط. ولم يتلقّ هذا الرأي حول رفض اعتبار الطلاق ثلاثًا بلفظة واحدة (طلقة واحدة) رواجًا في المملكة العربية السعودية، حتىٰ جاء تلميذ عبد العزيز بن حميد بن عتيق - عبد العزيز بن باز (ت ١٩٩٩)-[١] مفتي المملكة، والذي روج لرفض هذا النوع من الطلاق في ربوع المملكة.

وخلال مناقشتهم لقضية الطلاق ثلاثًا بلفظةٍ واحدةٍ، غدا رأي أهل الحديث أكثر تأثيرًا في شبكاتهم، حتىٰ إنهم قد أثروا علىٰ علماء نجد. فبعد دراستهم في الهند، بدأ علماء الوهابية مِنْ نجد في تبني آراء ابن تيمية وفتاويه ورسائله حول الشريعة الإسلامية، وهو الأمر الذي لم يكن متاحًا لهم من ذي قبل؛ إذ واجه كلٌّ من ابن تيمية وابن القيم نقدا لاذعا ومعارضة قوية لفتاويهما حول الطلاق. وأما اليوم، فإن الفتاوىٰ التي يصدرها علماء سعوديون، مثل:

= *Laoust, Henri: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-dīn Aḥmad Ibn Taimīya, canoniste Ḥanbalite: Né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328; thèse pour le doctorat, Cairo 1939, pp. 430–432; Al-Matroudi, Abdul Hakim I.: The Ḥanbalī School of Law and Ibn Taymiyyah. Conflict or Conciliation, London 2006, pp. 171–185; on the Wahhabiyya see Vogel, Frank: Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia, Ann Arbor 1997, pp. 5–11; Steinberg, Religion und Staat, pp. 310–312.*

(١) لمعلومات حول ابن باز، انظر: عبد العزيز أسعد: «موسوعة إمام المسلمين في القرن العشرين سماحة الشيخ العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز»، بيروت ٢٠٠٧.

ابن باز[١] وابن عثيمين (ت ٢٠٠١) تنشر في الهند بانتظامٍ، وهو ما أدىٰ بدوره إلىٰ نشر أفكار ابن تيمية وابن القيم في البلاد[٢].

٦/ ٤ـ البدع والخوف من الآخرة

ذهب أهل الحديث إلىٰ أن ظهور العديد من البدع كانت السمة التي ميزت المجتمع المسلم في الهند وغيره في القرن التاسع عشر، وقد رأىٰ أعضاء هذه الجماعة أن البدع ليست إلا حيدًا عن العقيدة الإسلامية الحقة، وهو الأمر الذي من شأنه أن يودي بصاحبه «إلىٰ النيران»[٣].

---

(١) انظر مجموعة كلمات ابن باز وخطبه (تسجيلات)، والتي جمعها أبو خديجة عبد الواحد السلفي، برمنجهام ٢٠٠٤.

(٢) انظر

Luqmān al-Salafī, Muḥammad (ed.): Fatāwā barāy-i khawātīn-i Islām (Fatwas on the Women of Islam), Delhi n. d.,

حيث استشهد المؤلف كثيرًا بكلّ من ابن باز وابن عثيمين.

(٣) يستشهد صديق حسن خان في الكثير من أعماله بالحديث الشهير «**وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار**». فبينما يوجد الجزء الأول من الحديث في العديد من الكتب الحديثية «صحيح مسلم»، كتاب الصلاة، رقم ١٨٨٥؛ و«سنن أبي داود»، كتاب السنن، رقم ٤٥٩٠، فإن الجزء الأخير مشكوك في صحته؛ إذ لا يمكن الوصول إليه في كتب الحديث التي يَعُدُّهَا أهل الحديث صحيحة. وعلىٰ الرغم من أن صديق حسن خان قد استشهد بهذا الحديث في غالب أعماله إلا أنه قد شجع التقدم والابتكارات التكنولوجية في بوبال وفي ربوع الهند؛ إذ أبدىٰ إعجابه بنظام البريد الذي أدخله البريطانيون إلىٰ الهند، وكذا البواخر والكهرباء (صديق حسن خان، «حجج الكرامة»، ص ٢١٩-٢٢٠). وهو الأمر الذي يظهر أن=

وقد روج أهل الحديث لفكرة أن المجتمع المسلم بموات النبي محمد قد بدأ ينحدر أخلاقيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا، وهو الأمر الذي سيستمر حتىٰ نهاية العالم، حتىٰ إن صديق حسن خان قد ذهب لأبعد من ذلك؛ إذْ تنبأ بقيام الساعة الكبرىٰ(١) مع بداية العام الهجري ١٣٠٠ (١٨٨٢/ ١٨٨٣).

كان موضوع اقتراب الساعة هو محور السبعة عشر كتابًا التي ألفها صديق حسن خان، حيث ركز في هذه الكتب علىٰ العلامات التي تنذر بقرب قيام الساعة ونهاية العالم.

ويمكن تقسيم هذه العلامات إلىٰ كبرىٰ ووسطىٰ وصغرىٰ، فمثلًا تشمل العلامات الكبرىٰ كلًّا من ظهور المهدي والمسيح الموعود أو المسيح الدجال(٢).

= أهل الحديث قد دعموا علىٰ الأقل أنواع التكنولوجيا وبرروا استخدامها. لمعلومات حول الآراء الإسلامية عن البدعة، انظر:

Fierro, Maribel: The Treatises against Innovations (Kutub al-bidʿa), in: Der Islam 69 (1992), pp. 204–246; Lohlker, Rüdiger: Unstatthafte Neuerungen oder das Feld der religiösen Diskussion im Islam, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 149 (1999), pp. 221–244.

للاطلاع علىٰ مناقشات حول البدعة في سياق دول شرق آسيا، انظر:

Masud, Muhammad Khalid: The Definition of bid'a in the South Asian fatāwā Literature, in: Annales Islamologiques 27 (1993), pp. 55–75.

من الجدير بالذكر أن البدع في مجال التقنيات (مثل المطابع) لا تُعَدُّ من البدع المحرمة.

(١) انظر:

Rubin, Uri: Sāʿa, in: EI1, vol. 8 (1995), pp. 656–658.

(٢) لمعلومات حول المهدي، انظر:

= Madelung, Wilfried: al-Mahdī, in: EI2, vol. 5 (1986), pp. 1230–1238;

ويرىٰ أهل الحديث أن المهدي والمسيح شخصيتان مختلفتان، بينما يرىٰ أتباع الجماعة الأحمدية (مؤسسهم غلام أحمد (ت ١٩٠٨) أنهما شخصان في شخصٍ واحدٍ، وقد كتب العالم اليمني حسين بن محسن تفنيدًا لهذا الرأي[1]، والذي اعتمد فيه علىٰ أعمال الشوكاني ونظرياته حول التجديد

= لمعلومات حول المسيح، انظر:

Bosworth, Clifford Edmund: al-Masīḥ, in: EI2, vol. 6 (1991), p. 726.

لمعلومات حول الدجال، انظر:

Abel, Armand: al-Dadjdjāl, in: EI2, vol. 2 (1960–65), pp. 76–77.

يقول المسلمون إن هذا الدجال «الفتنة الكبرىٰ» مكتوب بين عينيه ك -ف - ر؛ ومن الأهمية أن نشير هنا أيضًا إلىٰ أن أهل الحديث لم يعتبروا البريطانيين أبدًا الدجال، بينما تنظر جماعة المهدي السودانية إلىٰ القوىٰ الاستعمارية باعتبارها الدجال؛ انظر:

Boddy, Janice Patricia: Civilizing Women. British Crusades in Colonial Sudan, Princeton 2007, p. 55.

ومن الأهمية أيضًا أن نشير إلىٰ أن صديق حسن لم يتفق مع مزاعم المهديين في السودان علىٰ الرغم من أن البريطانيين قد زعموا غير ذلك. انظر:

Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, pp. 383–385

ومنذ عام ٢٠٠٨، وهذا الكتاب (قد حقق أعلىٰ المبيعات في بنجلاديش)، وهو من تأليف محمد بايزيد خان، ويمكن تحميله من الشبكة العنكبوتية بالعديد من اللغات. وكما يتضح من العنوان، فإن الكاتب يحدد «الحضارة اليهودية- المسيحية» علىٰ أنها الدجال. انظر:

Bayazeed Khan Panni, Mohammed: Dajjal. The Judeo-Christan 'Civilization',

وقد ترجمه من البنغالية أمة تيجاه مخدومه باني، دكا ٢٠٠٨.

(١) انظر: الأنصاري، حسين بن محسن: «الفتح الرباني في الرد علىٰ القادياني»، دلهي ١٣٠٩/ ١٨٩٢. وقد هدف حسين بن محسن في كتابه هذا إلىٰ إثبات أن المسيح المنتظر وعيسي ابن مريم ليسا إلا شخصًا واحدًا. لتحليل مفصَّل حول هذا الكتاب،=

ونهاية العالم.

وقد اتبع صديق حسن خان نهج الشوكاني في القول بظهور مجددٍ في كل قرن منذ وفاة النبي محمد، إذ ذهب إلىٰ ضرورة وجود المجددين؛ بسبب الذنوب التي ترتكبها أمة الإسلام بعد أن حادت الأمة عن جادة الطريق بعد وفاة النبي محمد، وهو ما أدىٰ إلىٰ ظهور البدعة وانتشارها نتيجة لذلك.

وتمثل الزيادة في البدع مثالًا علىٰ العلامات الصغرىٰ والوسطىٰ للساعة، وقد نصّ صديق حسن خان في كتابه «حجج الكرامة في آثار القيامة» علىٰ عشرات البدع التي يرىٰ أنها قد انتشرت في المجتمع الهندي المسلم في هذه الآونة. وقد ذكر علىٰ سبيل المثال العديد من الاحتفالات والأعياد التي رأىٰ فيها زيغًا عن العقيدة الإسلامية الصحيحة.

كان صديق حسن يرىٰ أن إعداد الحلوىٰ باسم الموتىٰ وأخذها إلىٰ القبور نوع من الشرك، كما ذهب أيضًا إلىٰ أنَّ إطلاق الألعاب النارية في الاحتفال بالأعياد إنما هو من قبيل البدعة أيضًا؛ إذ تُعَدُّ هذه الأعياد والاحتفالات من قبيل إهدار المال، وهو ما حذر منه النبي محمد؛ بَيْدَ أن الأمر الأكثر سوءًا من هذا كله هو احتفال المسلمين بأعياد غيرهم من أتباع الديانات الأخرىٰ، ومن ثَمَّ فقد ذهب إلىٰ أن احتفال المسلمين بعيد الميلاد عند النصارىٰ يُعَدُّ أمرًا «مخزيًا».

= انظر:

Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, pp. 397–406. For Jesus' role in the Islamic tradition see Anawati, Georges Chehata: ʿĪsā, in: EI2, vol. 4 (1978), pp. 81–86.

وعلاوة علىٰ ذلك، أضاف صديق حسن غير ذلك من ألوان البدعة باعتبارها دلائلَ علىٰ انحطاط الأمة، مثل لعب الشِّطْرنج[١] وتعليق صور الأشخاص في المنزل وبيع الدُّمىٰ والخمور وأشكال السفور التي أصبح النساء يمارسنها (مثل حديثهن للرجال من غير ذوي المحارم وزيارتهن منازل صديقاتهن وخروجهن للشوارع في الأعياد وعدم اهتمامهن بقواعد الطهارة[٢] واعتقادهن في الخرافات، ويظهر من هذا أن صديق حسن خان كان يرىٰ أن النساء أكثر عُرْضة للوقوع في البدع من الرجال، مثل هذا المثال

---

(١) يستشهد صديق حسن في هذا المقام برسالة ابن تيمية المعروفة باسم «رسالة في حكم لعب الشطرنج»، التي امتلكها من بين مجموعة الكتب في مكتبته. انظر: صديق حسن خان، «سلسلة العسجد»، ص ٩٤، رقم ٣٦١.

(٢) صدم أهل الحديث خصومهم من الحنفية حين ذهبوا إلىٰ أنه يجوز للمرأة أن تقرأ وأن تستشهد بالقرآن وأن تمسه حتىٰ خلال حيضها، لدرجة أن بعض هؤلاء العلماء قد ذهبوا إلىٰ أنه يجوز للمرأة في هذه الحالة أيضًا أن تؤدي الصلوات المفروضة عليها؛ إِذْ إن الحظر والمنع منسحب فقط علىٰ الصيام والحج والجماع. وقد رفض صديق حسن ضرورة اعتزال المرأة خلال حيضها؛ انظر: صديق حسن خان، «حجج الكرامة»، ص ٢٢٧.

ولم ينص العالم أبو البركات أحمدي - من متأخري أهل الحديث - بوضوح علىٰ أنه يحرم علىٰ المرأة أن تتلو أو تقرأ أو تمس المصحف خلال حيضها، بَيْدَ أنه لم يجوزه أيضًا في الوقت ذاته. انظر: أحمدي، أبو البركات: فتاوىٰ أهل الحديث المعروفة بالفتاوىٰ البركاتية، دلهي ١٩٩٢، ص ٣٠١. انظر أيضًا:

Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 162– 163.

ولم يشر صديق حسن في طيات كتابه «حجج الكرامة» إلىٰ هذه المزاعم؛ إذ أكد فقط علىٰ حرمة ذهاب المرأة للحمامات خلال حيضها. وهنا يمكن القول إنه ربما عرف عن رسالة ابن تيمية المعروفة باسم «رسالة في حكم حمام النساء»، التي كانت جزءًا من مكتبته. انظر صديق حسن خان، «سلسلة العسجد»، ص ٩٤، رقم ٣٦٣.

الخاص بسفورها وعدم حيائها).

وقد أخذ صديق حسن يذكِّر المجتمع المسلم أنه لا يمكن إيقاف نهاية الساعة، وأن الأمر بِرُمَّته ليس إلا مجرد وقت قبل تحققه، مؤكدًا أنه نفسه أراد أن يحذر الناس من هذا من أجل إبطاء العملية وتأخيرها[1]. ويرىٰ الناظر المدقق في أعمال صديق حسن أنه يعتبر نفسه مجددًا.

كما دعم أيضًا في طيات أعماله ما ذهب إليه كلٌّ من عالمي اليمن إبراهيم الوزير والشوكاني حول كونهما مجددين. ولم تكن أعمال ابن تيمية وغيره من أعمال الحنابلة ذات صلة بأعمال صديق حسن خان المتعلقة بقيام الساعة. ومرة أخرىٰ، يسهب صديق حسن بالاقتباس من المؤلفين اليمنيين في هذا الصدد؛ إذ يُعَدُّ (صديق حسن) من قلائل العلماء الهنود من جماعة أهل الحديث الذين يبدون اهتمامًا بالنظريات حول نهاية العالم.

وتجدر الإشارة إلىٰ أنه بعد حلول عام ١٣٠٠، خَفَتَ اهتمام أتباع أهل الحديث بالموضوعات المتعلقة بقيام الساعة، بَيْدَ أنها لم تختفِ تمامًا. فعلىٰ سبيل المثال: نشرت دار النشر التابعة لجماعة أهل الحديث - مركز جمعية

---

(١) انظر: صديق حسن خان، محمد: «اقتراب الساعة»، بلا تاريخ، ص ٢٢١-٢٢٢. لا يحوي أيٌّ من أعماله بيانًا واضحًا حول كيفية إيقاف الساعة. ووفقًا لما ذهب إليه صديق حسن، والذي سار علىٰ نسق مؤلفين مثل البرزنجي، فإن قيام الساعة يسير وفق خطة قدرها الله، ولا يمكن لأحدٍ إيقافها. لمزيد من المعلومات حول النظريات الإسلامية عن نهاية العالم، انظر:

Cook, David: Studies in Muslim Apocalyptic, Princeton 2002.

لمزيد من المعلومات حول آراء علماء السنية عن نهاية العالم كما وردت في المصادر الهندية، انظر: *Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, pp. 370–391.*

أهل الحديث الهندي - في عام ٢٠٠٣ ترجمة أردية لكتاب يوسف الوابل المعروف باسم «إشارات الساعة»[١]. وعلىٰ الصعيد الآخر، أَدَّىٰ علماء الحنابلة دورًا مهمًّا في قائمة البدع التي جمعها صديق حسن؛ إذ أشار إلىٰ أنه قد اعتمد علىٰ كل من ابن تيمية أو ابن قيم الجوزية في ذكر بعض البدع، بَيْدَ أنه لم يذكر أي عناوين دقيقة لمواضع الاستشهاد[٢].

ومن كتب ابن تيمية وثيقة الصلة بهذا الموضوع كتاب «اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم»[٣]. ويشتهر هذا الكتاب علىٰ وجه الخصوص بحججه حول الاحتفال بمولد النبي وغيرها من العادات، وهي الأمور التي يعتبرها كل من أهل الحديث وصديق حسن من البدع[٤]. ولذا،

---

(١) يوسف الوابل (ت ٢٠٠١) والمولود في إندونيسيا وعاش في المدينة لفترة طويلة. انظر: الوبيل، يوسف بن عبد الله بن يوسف: «إشارات الساعة»؛ ترجمه: محمد مقيم ابن حميد علي فيضي، دلهي ٢٠٠٣.

(٢) صديق حسن خان: «الإذاعة»، ص ١٠٩.

(٣) المرجع ذاته، «سلسلة العسجد»، ص ٨٤؛ رقم ٢٤٩. انظر أيضًا:
Memon, Muhammad Umar: Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion.

(٤) ذهب صديق حسن خان إلىٰ أن الاحتفال بالمولد نوع من الإسراف في المال. لمعلومات حول تعاليم أهل الحديث حول المولد، انظر:
Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, pp. 462–464.

لمعلومات عامة حول النقاشات حول الاحتفال بالمولد، انظر:
Kaptein, Nico J. G.: Muhammad's Birthday Festival. Early History in the Central Muslim Lands and the Development in the Muslim West until the 10th/16th Century, Leiden 1993; Holmes Katz, Ma rion: The Birth of the Prophet Muhammad, Leiden 2007, p. 14–15 et passim; Nagel, Tilman: Allahs Liebling, München 2008, p. 153–158 et passim.

فيمكن القول إنه ليس من قبيل المصادفة أن يحمل واحد من أشهر أعمال هذا الكاتب الهندي (صديق حسن خان) نفس اسم الكتاب - «الصراط المستقيم»[(١)].

أما العمل الآخر لابن تيمية، فهو رسالة في بيان «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ويشير هذا العنوان إلىٰ الأمر القرآني: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. ثم أنشئت مؤسسة الحسبة[(٢)] بعد ذلك من أجل ضمان المحافظة علىٰ النظام العام والعدل في المجتمع والاقتصاد الفاعل من خلال ضبط الأسواق. ويجب علىٰ المحتسب

---

(١) انظر: الفصل الذي يتحدث عن الطريقة المحمدية. ويشير العنوان بوضوح إلىٰ أول سورة في القرآن، «الفاتحة»، التي يعدها أهل الحديث جزءًا مهمًّا في الصلاة، حتىٰ إنهم قد ذهبوا إلىٰ «أنه لا صلاة لِمَن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». كتب صديق حسن تفسيرًا لـ: «سورة الفاتحة»، وهو متاح في هيئة مخطوطة في مكتبته الخاصة في لكنهؤ علىٰ الرغم من أنه غير منشور.

(٢) للاطلاع علىٰ ترجمة عمل ابن تيمية حول الحسبة - «الحسبة في الإسلام» - انظر:
Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn: Traité sur la Ḥisba/ al-ḥisba fī al-islām aw waẓīfat al-ḥukūma al-islāmiyya, translated by Henri Laoust, in: Revue des études islamique 52 (1984), pp. 17–208; Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn: Public Duties in Islam. The Institution of the Ḥisba, translated by Muhtar Holland, Leicester 1982;

لمزيد من المعلومات حول الحسبة بصفة عامة، وفي العديد من الميادين، انظر:
Vikor, Knut S.: Between God and the Sultan. A History of Islamic Law, London 2005, pp. 195–198;

لمعلومات حول وظيفة المحتسب، انظر:
Shayzari, Abd al-Rahman b. Nasr: The Book of the Islamic Market Inspector. Nihayat al-rutba fi talab al-hisba, transl. by R. Paul Buckley, Oxford 1999.

أن يراقب التجار، وأن يصحح الموازين والمعايير؛ وتنطوي هذه المؤسسة أيضًا علىٰ جانب أخلاقي قوي.

من جانبهم، وسَّع الوهابية في مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لدعوة كل المسلمين للالتزام بما عليهم من فروض، ومن ثَمَّ توجب علىٰ السلطة المحلية مراقبة أداء الصلوات ومنع التدخين والمقامرة، وغيرها[1].

ومع ذلك، فلم يحقق أهل الحديث نفس المستوىٰ من النجاح فيما يتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي حققه الوهابيون في نجد؛ إذ تذكر بعض المصادر أن صديق حسن خان قد حاول منع شرب المسكرات في بوبال، ولكنه لم ينجح في تنفيذ ذلك[2].

وبالإضافة إلىٰ ذلك، أسس صديق حسن مكتب المحتسب لضمان ضبط الموازين والمقاييس، ولا سيما لممارسي الطب اليوناني وبائعي الأدوية والأعشاب[3].

---

(١) انظر:

Steinberg, Religion und Staat, pp. 397–422; on Ibn Taymiyya's advocacy of intervention, see Cook, Michael A.: Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge 2000, pp. 151–158, on the Ḥanbalīs of Najd, see pp. 165–195.

(٢) انظر: علي حسن خان، «مآثر الصديق»، الجزء ٣، ص ٩٣؛ لقمان، أكثر جي: السيد صديق حسن القنوجي، الرياض ١٩٩٦، ص ٦٨.

(٣) الطب اليوناني نوع من الطب التقليدي القائم علىٰ السوائل الأربعة (الدم والصفراء والسوداء والبلغم). ويُمَارَسُ هذا النوع من الطب في شرق آسيا. وَيُعَدُّ كتاب «القانون» في الطب لابن سينا (ت ١٠٣٧) من أهم مصادر الطب اليوناني. يرتبط الطب اليوناني بالثقافة الإسلامية في الهند منذ عصر المغول، علىٰ الرغم من تأثره أيضًا بالأيورفيدا =

أما القضية الأخرىٰ، فهي ضبط المساجد، فصدرت الأوامر خلال فترة حكم الملكة سكندر فيما يتعلق بالمساجد المحلية، مثل تحريم النوم في المساجد، كما مُنِعَ المتسولون من دخولها[١]. وقد أُبْقِيَ علىٰ هذه التشريعات خلال فترة حكم صديق حسن، بَيْدَ أنها لم تطبق بعده.

وعليه، فقد كان استئصال البدعة من الأمور المهمة بالنسبة لأهل الحديث، بيد أنها لم تحقق نتائجَ عمليةً كنظيرتها في الدولة الوهابية. وقد مكث صديق حسن في الهند ينذر الناس أكثر منه مجبرًا إيَّاهم علىٰ ترك البدع.

٦/ ٥ - الإصرار على التوحيد في مقابل الشرك

كانت الكتب حول العقيدة الصحيحة من أهم العناصر التي شكلت مكتبة صديق حسن خان؛ إذ احتوت علىٰ اثني عشر كتابًا لابن تيمية حول هذا الموضوع، والتي كان جلها حوىٰ موضوع التوحيد. وهم في هذا الصدد

= نوع من التقاليد الهندية الطبية والطب «الغربي». ومنذ العهد الاستعماري، تطور الطب اليوناني إلىٰ نوعٍ من «الطب الوطني» في الهند. وكانت ملكات بوبال من أشد الداعمين للطب اليوناني. لمعلومات حول هذا الأمر، انظر مشروع المؤلف:
«Medical Knowledge and Plural Culture. The Graceo-Islamic Medicine and its representation in South Asia» at the Ruhr-University Bochum at (http://www. darstellung.rub.de/ preckel.html). See also Attewell, Guy: Refiguring Unani tibb. Plural Healing in Late Colonial India, New Delhi (Orient Longman) 2007; Alavi, Seema: Islam and Healing. Loss and Recovery of an Indo-Muslim Medical Tradition; 1600–1900, New York 2008.

(١) عبيد الله خان، ملكة سلطان جاهان: حياة سكندر، بوبال (شاه جاهاني) ١٩٢١، ص ١٤٤-١٤٦.

يسيرون في درب ابن تيمية الذي أكد في كتابه القاعدة في التوحيد والإخلاص علىٰ دور التوحيد، ومن ثَمَّ وصفه تفصيلًا، كما فَرَّقَ بين نوعين من أنواع التوحيد، هما: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، الذي يسمىٰ أيضًا توحيد العبادة.

أما النوع الأول؛ فيعني أن الله يمكن اعتباره رب جميع الخلائق، وأنه هو الخالق والرزاق لكل المخلوقات علىٰ وجه الأرض؛ في حين يعني النوع الثاني: أن الله وحده هو المستحق للعبادة دون غيره.

وقد تبنىٰ صديق حسن خان المفاهيم التي وضعها ابن تيمية حول توحيد الربوبية وتوحيد العبادة، ولا سيما في كتابه «الدين الخالص»[1].

جدير بالذكر أن الجزء الأول من هذا الكتاب مطابق إلىٰ حد ما لكتاب تقوية الإيمان لمحمد إسماعيل، وهو (أي: صديق حسن) يصف في هذا الجزء الأشكال المختلفة من الشرك، والتي أصبحت شائعة في عبادة الله، كما ينتقد في معرض هذا الكتاب هؤلاء الذين يذهبون إلىٰ الكهنة أو العرافين للسؤال عن المستقبل؛ إذ لا يعلم الغيب إلا الله.

وقد ذهب صديق حسن أيضًا إلىٰ اعتبار صناعة الصور والتماثيل نوعًا من الشرك؛ إذ تتضمن - حسب زعمه - تقديسًا للحجارة والصخور.

من جانبهم، يعتقد أهل الحديث أن هؤلاء الذين يمارسون الشرك يمثلون خطرًا مستمرًّا علىٰ التوحيد، ومن ثَمَّ رأوا أنه من الضروري أن يُنقىٰ هذا الدين من خلال الإصرار علىٰ التوحيد. وقد أخذ أهل الحديث مفهوم (إخلاص

---

(١) صديق حسن خان، «الدين الخالص»، ص ٢٣٦-٢٤٠.

التوحيد) من الشوكاني، الذي استشهد من جانبه بالكثير من تعاليم ابن تيمية وآرائه في الكثير من أعماله.

أسهب الشوكاني في مناقشة موضوع إخلاص التوحيد في معرض عمله المُسَمَّىٰ كتاب «الدر النضيد في إخلاص كلمة التوحيد»(١)، الذي يركز فيه الشوكاني علىٰ ذم تقديس الموتىٰ في قبورهم.

وسيرًا منه علىٰ خُطا ابن تيمية، اعتبر الشوكاني هذه الممارسة نوعًا من الشرك، ومن ثَمَّ كان دومًا وأبدًا ما يتهم القبوريين بخرق مبادئ التوحيد بإشراك الغير مع الله في العبادة. وأوضح الشوكاني أن الموتىٰ يعيشون في عالم بين الدنيا والآخرة، وهو ما يُسَمَّىٰ البرزخ، وفي حالة بَيْنَ هنا وهناك(٢).

وقد ذهب كُلٌّ من ابن تيمية والشوكاني وأهل الحديث إلىٰ أن الموتىٰ لا يسمعون أصوات الدعاء والتوسل لهم ما داموا في عالم البرزخ. ومن ثَمَّ فإن دعوتهم أو التوسل إليهم في أي شأن من شؤون الدنيا أو غيرها لن يجدي نفعًا.

كما ذهب الشوكاني أيضًا إلىٰ حرمة التوسل بالنبي محمد للمساعدة يوم القيامة؛ إذ إن الغيب لا يعلمه إلا الله. ومن ثَمَّ، كان الإخلاص في التوحيد من أهم الموضوعات التي رَكَّزَ عليها جماعة أهل الحديث.

---

(١) انظر:

Haykel, Revival and Reform, pp. 127–129.

(٢) لمعلومات حول هذا الموضوع، انظر المقال الذي كتبه *Y. Tzvi Langermann* في هذا العمل الحالي.

من جانبه، كتب صديق حسن خان ثلاث رسائل حول التوحيد: عمل بالفارسية تحت عنوان: «مراد المريد في إخلاص التوحيد»، وآخر بالأردية تحت عنوان: «دعاية الإيمان إلىٰ توحيد الرحمن» وثالث بالأردية تحت عنوان: «إخلاص التوحيد للحميد المجيد»[1].

لم يتمكن كاتب هذا المقال من العثور علىٰ هذه الأعمال؛ ولذا لا تزال هناك حاجة لتفحصها لمعرفة إذا ما كانت تجميعًا لأعمال الشوكاني أو اختصارًا لها، والتي من شأنها - ربما - أن تحوي الكثير من الاستشهادات من ابن تيمية.

٦/٦ ـ تقديس القبور

لم يكن صديق حسن خان وحده هو مَن اهتم بموضوع تقديس قبور الأولياء في الهند وغيرها، وكذا زيارة قبر النبي محمد في المدينة في بوبال، إذ كان هناك عضو آخر بارز في جماعة أهل الحديث، هو محمد بشير السهسواني (ت ١٩٠٨)، الذي اشْتُهِرَ برفضه لمثل هذه الممارسات[2].

ولد السهسواني في ١٨٣٩ في قصبة[3] سهسوان، مقاطعة بديون (اليوم

---

(١) لم يُطْبَعْ أَيٌّ من هذه الأعمال الثلاثة، ولم ترد أيُّ معلومات عنهم إلا من طريق النوشهروي، تراجم، ص ٢٥١، ٢٥٣، ٢٥٤.

(٢) لمعلومات حوله، انظر: حسني، «نزهة الخواطر» ٨/ ٤١٥؛ سيف، تاريخ أهل الحديث، ص ٣٧٩-٣٨٢. ورد اسم محمد بشير في قائمة أسماء الهنود المذكورة في كتاب «مشاهير علماء نجد»، ص ٤٧٢-٤٧٧.

(٣) كانت القصبة في الهند غالبًا ما تقع علىٰ امتداد الطرق التجارية المهمة. وبتتبع الدراسات=

أُترا برديش). وقد شملت قائمة دراساته الأولىٰ علم المنطق واللغة العربية والفلسفة والطب.

وقد أدىٰ اتصاله بالعالم البارز في جماعة أهل الحديث في سهسوان - أمير حسن السهسواني (ت ١٨٧٤)[1] - إلىٰ جعله واحدًا من أكثر رموز الحركة قوة وإثارة للجدل في الوقت ذاته.

وقبل أن يفد محمد بشير السهسواني إلىٰ بوبال، فإنه قد طاف بجميع ربوع الهند (مثل بهار وآسام)، حيث صقل قدرته البلاغية ومعرفته للعمل في الدعوة. وقد زادت شهرته بعد أن دخل في نقاشات مع عبد الحي لكنوي فرنجي فرنجي (ت ١٨٨٧)[2] حول موضوعات مثل زيارة قبر النبي محمد والتوحيد.

= التاريخية للمسلمين في شرق آسيا، نجد أن المتصوفة الذين انخرطوا بفعالية في الدعوة إلىٰ الإسلام هم مَن أنشؤوها. لمعلومات حول رد فعل سكان هذه المناطق، والذين كان معظمهم من المدرسين أو العلماء، تجاه الحكم البريطاني، انظر:

Malik, Islamische Gelehrtenkultur, pp. 105– 125 (chapter on the qaṣba as a «place of Islamic tradition»). On Muslim culture in Indian qaṣbas of Awadh see Hasan, Mushirul: From Pluralism to Seperatism. Qasbas in Colonial Awadh, New Delhi (Oxford University Press) 2004.

(١) للاطلاع علىٰ السيرة الذاتية، انظر: حسني، «نزهة الخواطر»، ٧/ ٧٩؛ نوشهروي، تراجم، ص ٢٣٩-٢٤١. تشارك كل من السهسواني وصديق حسن خان في الدراسة علىٰ يد نفس المجموعة من علماء الحديث.

(٢) حسني، «نزهة الخواطر»، ٨/ ٢٣٤-٢٣٧. لمعلومات حول دوره كواحد من أبرز علماء الحنفية في القرن التاسع عشر، انظر:

Robinson, Francis: 'Ulama of Farangi Mahall, Delhi (Permanent Black) 2001, pp. 121–125, 151.

جدير بالذكر أن كلًّا من عبد الحي وصديق حسن خان قد انخرطا قبل ذلك في مناظرات حول الاجتهاد والتقليد[1]، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل صديق حسن يوجه الدعوة للسهسواني لزيارة بوبال. وقد عرض علىٰ السهسواني أن يشغل منصبًا في الإدارة المالية في بوبال، بَيْدَ أنه قد عمل في وقت لاحق كمحتسب (مراقب) للنظام التعليمي في ربوع الولاية. وبعد فترة من الزمان، استقال من منصبه ليدرس علوم الحديث والتفسير والدعوة في مساجد الولاية. وقد أدىٰ أسلوبه المثير للجدل في الدعوة ومظهره الديني إلىٰ انخراطه في العديد من المناظرات مع معظم الحركات الدينية في زمانه.

كتب صديق حسن خان ردًّا علىٰ نظريات مفتي مكة الشافعي المذهب - أحمد زين دحلان (ت ١٨٨٦) -[2] سماه: «صيانة الإنسان عن وسوسة شيخ دحلان».

كان الشيخ دحلان قد اكتسب شهرة طاغية في عموم العالم الإسلامي من خلال مهاجمته للوهابية فيما يتعلق بتعصبهم حول تقديس أكابر المتصوفة وهدمهم لقبور عديدة - منها قبور لصحابة النبي - في مكة والمدينة. ومن أشهر الكتب التي ألفها دحلان في هذا الباع: «الفتنة الوهابية والدرر السنية في الرد علىٰ الوهابية»، حيث انتقد الوهابية لرميهم إخوانهم المسلمين بالكفر،

---

(١) كتب صديق حسن: «شفاء الأعين عمّا أورده الشيخ عبد الحي. وقد رد الأخير علىٰ كتاب صديق حسن بكتابه «إبراز الغي الواقع في شفاء العي».

(٢) لمعلومات حول أحمد زين دحلان، انظر:
Freitag, Ulrike: Der Orientalist und der Mufti. Kulturkontakt im Mekka des 19. Jahrhunderts, in: Die Welt des Islam 43 (2003), pp. 37–60.

كما اتهمهم أيضًا بالغلو في قتل خصومهم من المسلمين[1].

ومن ثَمَّ، بدأ محمد بشير السهسواني في تبادل الخطابات (وحتىٰ الكتب الكاملة) مع دحلان، ودارت هذه المراسلات حول تقديس قبور الأولياء والسلوك الصحيح الواجب اتباعه حال زيارة قبر النبي محمد خلال رحلة الحج. وقد اتسمت المناظرات بين الطرفين بالحدة، ولم تنته إلا بوفاة دحلان عام ١٨٨٧.

نشر محمد بشير السهسواني كتابه «صيانة الإنسان» في بوبال في ١٨٩٠، وقد ضمنه العديد من الخطابات والكتب المشار إليها آنفًا. أما الطبعة الثالثة من الكتاب (١٩٥٨)، فتستحق أن نوليها عناية كبيرة؛ إذ نشرتها (المطبعة السلفية) في القاهرة، وقد قدم لها السلفي الشهير رشيد رضا (ت ١٩٣٥)[2].

كان رشيد رضا قد سافر إلىٰ الهند في عام ١٩١٢ وألقىٰ خطابين في ندوة العلماء في لكنهؤ[3]، حيث التقىٰ خلال هذه المناسبة بالعديد من علماء أهل

---

(١) انظر: *Steinberg, Religion und Staat, p. 105.*

(٢) لمعلومات حول السلفية العربية، انظر:
Weismann, Itzchak: Taste of Modernity. Sufism, Salafiyya, and Arabism in late Ottoman Damascus, Leiden 2001; Commins, David D.: Islamic Reform. Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, Oxford 1990. On Rashīd Riḍā see Ende, Werner: Rashīd Riḍā, Muḥammad, in: EI2, vol. 8, pp. 446–448 and Jomier, Jacques: al-Manār, in: EI2, vol. 6, pp. 360– 361.

(٣) لمعلومات حول رحلته للهند، انظر: رشيد رضا، رحلة صاحب المنار، في مجلة المنار ١٥ (١٣١٥/ ١٨٩٨-٩)، ص ٢٢٥-٢٢٦، ٣٣١-٣٣٣، ٧٩٩؛ المرجع ذاته، في: المنار ١٦ (١٣١٦/ ١٨٩٩)، ص ١٨، ١٠٤، ٣٩٦.

الحديث ذوي التأثير. وقد علمنا ذلك من بعض مقالاته في مجلته المنار، كان رشيد رضا علىٰ دراية تامة بالمناقشات والمناظرات الدائرة في الهند.

استشهد محمد بشير كثيرًا بابن تيمية في معرض كتابه «صيانة الإنسان»، ولكن بدون الإشارة إلىٰ أعمال بعينها[١]. ويرىٰ السهسواني أن ابن تيمية كان علىٰ جادة الطريق حينما تحدث عما ينبغي علىٰ المسلم فعله عند زيارة قبر النبي محمد في مسجده في المدينة، بمعنىٰ أنه لا يجوز أن يتخذ المسلم النبي وسيلة بينه وبين الله قبل يوم القيامة.

وسيرًا علىٰ خُطَا ابن تيمية، أنكر السهسواني الزعم القائل بأن النبي محمدًا حي في قبره[٢]؛ إِذْ زعما أن النبي يحيا في البرزخ حتىٰ يوم الدين.

اتفق محمد بن بشير أيضًا مع ابن تيمية في القول بأن النبي محمدًا قد انفصل عن هذه الحياة الدنيا، ومن ثَمَّ، فإنه لا يسمع صلوات المؤمنين ودعاءهم. وعليه، فلن يمكنه أن يشفع لأحدٍ قبل قيام الساعة، ناهيك عن حرمة التوجه إليه بالدعاء لتحقيق آمال الناس الدنيوية ومطالبهم، بل إنهما قد ذهبا إلىٰ أنه من غير المستحب أن يطلب الإنسان منه (النبي محمد) أن يشفع له قبل يوم القيامة.

وعند زيارة قبر النبي، لا يجوز للمسلم - حسبما يرىٰ ابن تيمية

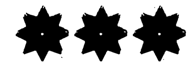
---

(١) يزعم بعض العلماء أن محمد بن بشير السهسواني قد اعتمد علىٰ كتاب ابن تيمية المسمىٰ الحج والعمرة، والذي كان متاحًا له في مكتبة صديق حسن خان الخاصة.

(٢) لمعلومات حول حياة النبي في قبره، انظر:
Meier, Fritz: Eine Auferstehung Muḥammads bei Suyūṭī, in: Der Islam 62 (1985), pp. 20–58.

والسسهواني – أن يلمس أو يتمسح بجدرانه أو أن يقبله، كما لا يجوز أداء أي صلاة عند القبر؛ إذ لا تجب العبادة لأحد إلا لله.

وبديلا عن هذا كله، ينبغي للمسلم أن يجهر بتحية النبي بأسلوب بسيط عند دخول المسجد النبوي في المدينة، مثل: السلام عليكم. وقد حاول أهل الحديث من جانبهم اتباع جميع هذه الأحكام والقواعد؛ إذ نقل أن بعضهم حتىٰ لم يزر قبر النبي بعد أدائه فريضة الحج في مكة، بل إن بعضهم حتىٰ لم يؤدِّ العمرة، التي غالبًا ما تؤدىٰ مصحوبة بالحج[١].



(١) في كتابه «نزهة الخواطر»، يصف عبد الحي حسني الأشخاص غالبًا بعبارة «حج وزار». تشير السير الذاتية لأهل الحديث إلىٰ أنهم قد أدوا فريضة الحج فقط، ومن أشهر مَن قاموا بهذا العمل محمد بشير السهسواني.



الخاتمة

تعرَّض هذا المقال بالتحليل التفصيلي للوظيفة التي شغلها صديق حسن خان، وشبكة العلاقات الشخصية التي استطاع أن يكوِّنها، كما يتضح أيضًا من طياته درجة الاهتمام التي كان يوليها لقراءة (عدم قراءة) كتب الحنابلة، وهو الأمر الذي اتضح من خلال العديد من المخطوطات والكتب التي وقع عليها الاختيار من مكتبته الخاصة في بوبال. طُبِعَ السواد الأعظم من الكتب التي ألفها صديق حسن في البلدان التي كان له فيها وكلاء، ومن المؤكد أن الرجل قد تأثر بابن تيمية، كما تأثر أيضًا إلىٰ درجة ما بابن قيم الجوزية؛ إذ استشهد بهما كثيرًا في معرض كتاباته عن التوحيد والتخلص من البدع.

لم يكن صديق حسن يذكر اسم المصدر الذي اقتبس منه صراحة؛ ما يجعل المرء يزعم أن اقتباساته لم تكن مباشرة من هذه الكتب، وإنما كانت من خلال أعمال الشوكاني أو غيره من مؤلفي اليمن. أراد صديق حسن إقامة شبكة مع علماء اليمن من خلال الشوكاني وتلامذته.

وسيرًا منه علىٰ خُطَا الشوكاني، وصف صديق حسن نفسه بأنه مجتهد مطلق، وهو ما جعله يخال أنه مؤهل لحكم بوبال.

حاولت جماعة أهل الحديث من خلال الاجتهاد مجابهة الآراء التي كانت سائدة في البلاد حينها، والتي تُعْزَىٰ إلىٰ المذهب الحنفي واسع الانتشار في البلاد، والذي كان أضفىٰ علىٰ الحياة الدينية في الولاية مظهرًا جديدًا، مثل أسلوب تأدية الصلاة. ومن خلال اعتمادهم علىٰ الاجتهاد في تفسير نصوص

الكتاب والسنة، بزغ النقاش حول «صحة» و«موثوقية» النصوص الدينية.

انخرط العديد من الجماعات الناشئة حديثًا في مناظرات حول «الإسلام الحقيقي» والمثل العليا للنبي محمد، وهو الأمر الذي أدّىٰ بدوره إلىٰ عزل وفصل بعض الجماعات المسلمة أو غيرها من الجماعات علىٰ أنهم مبتدعة أو حتىٰ مشركون.

تطورت النقاشات حول البدع في مثل هذا المجتمع متعدد الأديان والفرق - والذين كانوا يتشاركون استخدام دور العبادة - لتصبح وسيلة لتحقيق الذات وفصل بعض الجماعات بعضها عن بعض، حتىٰ إن مثل هذه المناظرات قد أدت إلىٰ العديد من المصادمات اللفظية والبدنية، التي كانت السلطات البريطانية تضطر لإخمادها[١].

وقد غدت الشبكات الشخصية لأعضاء أهل الحديث حديث المسلمين في هذه الآونة، ففي الوقت الذي اتهم فيه أعداء الجماعة أتباعها بالتعصب والتشدد، لم يُلْقِ بعض علماء الجماعة، مثل محمد بن بشير السهسواني - لذلك بالًا، واستمر في دعمه لأقوال الوهابية حول التوحيد.

لم تَغْدُ حلقات الاتصال مع الدوائر الوهابية التي كان بعض جماعة أهل

(١) مثل المناظرة اللسانية التي حدثت في دلهي بين أتباع أهل الحديث وأتباع الأحمدية في ١٩٠٢؛ إذْ حيث هاجم محمد بشير السهسواني بشراسة الأحمدية حول مسألة المجدد، ما جعل السلطات البريطانية تنهي هذا الجدل قبل أن يتحول إلىٰ شغب وثورة. وفي ١٨٧٠، حدثت مناظرة أخرىٰ بين أهل الحديث وأهل السنة والجماعة في مدينة بنجاب في شيخبورا. وقد كتب محمد نذير السهسواني (ت ١٨٨٢) الآراء المختلفة لأهل الحديث ونشرها في كتاب «مناظرة الأحمدية» في كنبور ١٢٨٩/ ١٨٧١.

الحديث يتشوق لها حقيقة حتىٰ هذه اللحظة في حياة صديق حسن خان، ولم تُطَوَّرْ إلا بعد مرور العديد من العقود. وعلىٰ الرغم من أن أهل الحديث يتشاركون مع الوهابية في مقرراتهم التعليمية، إلا أن هذا لا يعني أنهم (أهل الحديث) «الوهابيون الهنود».

وعلىٰ الرغم من أن صديق حسن خان قد احتفظ في مكتبته بالعديد من كتب الحنابلة وأعمالهم إلا أنه لم يكن «حنبليًّا متزمتًا» أو «وهابيًّا قُحًّا»، حتىٰ إن غياب التراث الوهابي من مكتبة صديق حسن خان يثير الدهشة والاستغراب؛ إذ لا تقدم استراتيجياته في النشر وشراء المخطوطات أي لوم علىٰ أنه «وهابي متزمت»؛ وعليه وجب أن نبحث عن أهم مصادر التأثير عليه في مكان آخر. ومع ذلك، فقد مهدت إسهاماته الأدبية في نشر أفكار الحنابلة في شبه القارة الهندية.

يُعَدُّ أحد أهم جوانب تأثر صديق حسن بالفكر الحنبلي أنه جلب الفكر اليمني في علوم الحديث إلىٰ الهند، ومن ثَمَّ، نشر (علىٰ نحو غير مباشر) أعمال ابن تيمية وغيره من أهم علماء الحنابلة، بَيْدَ أن هذا الأمر قد قلّل تدريجيًّا من أهمية تركيز جماعة أهل الحديث في بدايتها علىٰ الشوكاني ودور أحفاد حسين بن محسن في بوبال بالنسبة للحركة في نهاية القرن العشرين.

وتكاد معظم الأعمال التي ألفها باكورة علماء جماعة أهل الحديث في الهند أن تكون في طي الإهمال تقريبًا، ومع ذلك تعيد دور النشر السلفية في كُلٍّ من بيروت والرياض طباعة أعمال صديق حسن باللغة العربية، وهو ما مكّن لصديق حسن أن ينشر أعمال الشوكاني، كما هو هدفه من قبل، وهو ما يعني أن التراث الحنبلي قد وصل للقارئ العربي من خلال كاتب هندي عاش في القرن التاسع عشر.

ابن قيم الجوزية في «بلاد ما دون الرياح»[1]

أبٌ مؤسس للراديكالية أم سيد صوفي محبوب؟

شمس الدين عارف

---

(١) التسمية الملايوية *negeri bawah angina* مستعارة من العبارة الفارسية *zīr-bād*، وتعني حرفيًا؛ «دون الرياح»، ولقد اكتسبت معنًى خاصًا بين البحارة الذين أطلقوا هذا الاسم على البلاد الواقعة شرق الهند. ولعل جزر «ما فوق الرياح» كان يُقصد بها سيلان والمالديف وسقطرى وغيرها من البلاد المجاورة، بينما بلاد «ما دون الرياح» كان يُشار بها إلى ملقا وسومطرة وثيناسيرم والبنغال ومرتابان وباجو. يُنظر:

Yule, Sir Henry: Hobson-Jobson. A Glossary of Colloquial Anglo-Indian Words and Phrases, and of Kindred Terms, Etymological, Historical, Geographical and Discursive, ed. by William Crooke, London 1903, s. v. Zirbad, s. v. «zirbad».

يُنظر أيضًا:

Clifford, Hugh and Swettenham, Frank A.: A Dictionary of the Malay Language, Taiping 1894, vol. 1, p. 63, cited in Azra, Azyumardi: Jaringan Ulama Nusantara, Bandung 1995, p. 183, n. 70



المقدمة

إن التصاعد حديث العهد لما يُعرف بالراديكالية[١] في المناطق ذات الأغلبية المسلمة في جنوب شرق آسيا مثل إندونيسيا وماليزيا يُعزىٰ في جملة أمور إلىٰ تأثير الفكر السلفي الذي يُنسب إلىٰ رمزي الحنابلة البارزين ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ/ ١٣٢٨ م) وتلميذه المقرب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ / ١٣٥٩ م)؛ ذلك الفكر الذي نَظّر له ونشره فيما بعد محمد بن عبد الوهاب

(١) يستخدم المراقبون والمحللون السياسيون الغربيون مصطلحي: «الإسلاموية الراديكالية» و«الراديكالية الإسلامية» للإشارة إلىٰ الأيديولوجية التي يُزعم أنها تدعو إلىٰ إدخال نظام حكم ديني «ثيوقراطي» علىٰ المجتمع والحياة السياسية بأي وسيلة. يُنظر:

Barton, Greg: Jemaah Islamiyah. Radical Islamism in Indonesia, Sydney 2004, p. 28; and van Bruinessen, Martin: Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia, in: South East Asia Research 10 (2002), pp. 117–154, here pp. 117–118.

يُنظر أيضًا:

Center for Strategic and International Studies: Currents and Crosscurrents of Radical Islamism. A Report of the CSIS Transatlantic Dialogue on Terrorism, April 2006, Washington 2006, p. 15; Desker, Barry and Ramakrishna, Kumar: Forging an Indirect Strategy in Southeast Asia, in: The Washington Quarterly 25 (2002), pp. 161–176, esp. p. 163.

يود المؤلف أن يوجه الشكر إلىٰ مركز إدارة البحوث بالجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا).

(ت. ١٢٠٦ هـ/ ١٧٩٢ م) مؤسس الحركة الوهابية في السعودية[١].

ويتمثل الهدف من هذا المقال في البرهنة علىٰ أن الاتصال الفكري بمعقل الإسلام الذي رُسّخ عبر الحج متعدد الأغراض، وإن كان لم يفقد أهميته قط[٢]، فإن التبعات السياسية لهذا الاتصال يُبالغ في تقديرها.

وستبين الدراسة الحالية أن كتابات ابن قيم، وكذا الكتابات التي تناولته وإن توفرت بكثرة باللغة الملايوية الإندونيسية، فإن طبيعة تأثيرها ومداه في الحياة الدينية والفكرية لم يظهر بعد، ومن ثَمَّ، فإن ربطًا بين هذه الكتابات

---

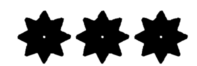
(١) علىٰ سبيل المثال، فإن برونسين إذ يُشير إلىٰ أن معظم المراقبين السياسيين يرون أن جميع أحداث العنف التي دارت بين أبناء العرقيات والأديان المختلفة في إندونيسيا خلال السنوات القليلة الماضية أثارتها صراعات القوة بين فصائل النخبة المتنافسة، أو أنها أذكت نيرانها فصائل بعينها تستهدف زعزعة استقرار الحكومات، فإنه مع ذلك يؤكد أن «جذور معظم الجماعات الراديكالية المسلمة الحالية يُمكن عزوها إلىٰ حركتين سياسيتين إسلاميتين «أهليتين» بنسبة ما، وهما حركة دار الإسلام وحزب ماشومي، وكذلك إلىٰ عدد من الشبكات الإسلامية عبر الوطنية الأقرب عهدًا» (تأكيد المؤلف). يُنظر:

Van Bruinessen, Genealogies of Islamic Radicalism, pp. 117–118; Sivan, Emmanuel: Radical Islam. Medieval Theology and Modern Politics, New Haven 1990; and Miller, Judith: The Challenge of Radical Islam, in: Foreign Affairs 72 (1993), pp. 47–56.

(٢) لبيان دور الحج في بناء الشبكة الفكرية بين مسلمي جنوب شرق آسيا، يُنظر:

Vredenbregt, Jacob: The Haddj. Some of Its Features and Function in Indonesia, in: Bijdraagen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde de Koninlijke Institut 118 (1962), pp. 91–154; Husson, Lawrence: Indonesians in Saudi Arabia. Worship and Work, in: Studia Islamika (Jakarta) 4 (1997), pp. 109–135; Azyumardi, Azra: The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, Leiden 2004, pp. 8–11.

وظهور الراديكالية في «بلاد ما دون الرياح» يُعَدُّ استنتاجًا متعجلًا. تُستهل هذه الدراسة بنبذة تاريخية عن دخول الإسلام إلىٰ هذه البلاد وإسهامه الفكري فيها؛ وذلك لتقديم إطار عام للعرض التالي:





١ - الأدبيات الإسلامية في العالم الملايوي

لمحة عامة

على الرغم من أن دخول الإسلام الأرخبيل الملايوي الإندونيسي، تلك المساحة الشاسعة التي تغطي في الوقت الحالي جنوب تايلاند وماليزيا وإندونيسيا وبروناي وجنوب الفلبين، يُعزى أحيانًا إلى القرن السابع الميلادي[١]، فإن الدين الجديد لم يكتسب موطئ قدم في المنطقة قبل أواخر القرن الثالث عشر الميلادي مع ظهور مملكة إسلامية في آتشيه في شمال شرق سومطرة[٢].

---

(١) يُنظر:

Al-Attas, Syed Muhammad al Naquib: Indonesia, in: EI2, vol. 3 (1971), pp. 1218–1221.

يُنظر أيضًا: المؤلف السابق:

Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago, Kuala Lumpur 1969.

(٢) من بين الروايات التاريخية الأقدم عن وجود الإسلام في المنطقة هي رواية المستكشف ماركو بولو، الذي توقف في طريق عودته إلى البندقية عند مملكة بيرلاك الواقعة على الساحل الشمالي لسومطرة، وذلك عام ١٢٩٢ م، وأشار في روايته إلى أن الناس في هذه البلاد تحولوا إلى الدين الجديد على أيدي التجار المسلمين. يُنظر:

Polo, Marco: The Travel of Marco Polo, transl. by Aldo Ricci, London 1950, p. 282.

هذه الرواية أكدها ابن بطوطة الذي زار المملكة عام ١٣٤٥ م (يُنظر: ابن بطوطة،=

☐ولقد دار الكثير من النقاش حول التسلسل الزمني لعملية التحول إلىٰ الإسلام وأصلها والطريقة التي حدثت بها(١). ومع ذلك يتفق العلماء بوجه عام علىٰ أن:

١ = الإسلام دخل المنطقة عبر طرق التجارة البحرية التي وُجدت منذ القدم(٢).

٢ = وأن الانتشار اللاحق للإسلام في مختلف أجزاء الأرخبيل كان تدريجيًّا وسلميًّا(٣)، وأنه تحقق بالإقناع لا بسلطان القوة أو السيف.

= أبو عبد الله محمد: «رحلات ابن بطوطة»، بيروت ١٩٦٠ م، ص ٦١٨).
يُنظر:

Winstedt, Richard O.: The Advent of Muhammadanism in the Malay Peninsula and Archipelago, in: Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society 77 (1917), pp. 171–175, here p. 171; and Djajadiningrat, P. A. Hoesein: Islam in Indonesia, in: Kenneth W. Morgan (ed.): Islam. The Straight Path; Islam Interpreted by Muslims, New York 1958, pp. 375–402.

(١) يُنظر:

Azra, Jaringan Ulama, pp. 24–36.

(٢) يُنظر:

See Hourani, George F.: Arab Seafaring in the Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times, Princeton 1995.

(٣) يُنظر:

Arnold, Thomas W.: The Preaching of Islam, London 1935 (repr. Lahore 1979), p. 12. See Johns, Anthony H.: From Coastal Settlement to Islamic School and City. Islamization in Sumatra, the Malay Peninsula and Java, in: Hamdard Islamicus 4 (1981), pp. 3–28, here p. 5.

٣ - وأن المعلمين الصوفيين - ولا سيما بدءًا من القرن الثالث عشر فما تلاه - أدّوا دورًا حاسمًا في تحول الجموع من السكان المحليين إلىٰ الإسلام[١].

ولقد نشأ علىٰ أثر عملية التحول إلىٰ الإسلام جملة من الأدبيات الإسلامية الملايوية، ورويدًا رويدًا بدأ تكييف الأدبيات الهندوسية والبوذية الموجودة، بل وفي بعض الأحيان إعادة صياغتها لتتماشىٰ والدين الجديد كما يتضح في الحكايات الملايوية والسير الجاوية، وهي ألوان من الأدب.

واعتُنقت مصطلحات ومفاهيم جديدة، جاء معظمها من العربية والفارسية؛ لتعكس المنظور الإسلامي العام، واتخذت المصطلحات القديمة معاني جديدة، مثلًا الرب أو الإله (توهان)، والعبادة (سمباه يانج) والصيام (بواسا) - علىٰ سبيل المثال لا الحصر.

إلا أن النتاج الأدبي لهذه المرحلة المبكرة من التحول إلىٰ الإسلام، والتي استمرت حتىٰ القرن السادس عشر لم يقتصر علىٰ القصص ومدونات الوقائع[٢]؛ إذ شمل مجموعة كبيرة من الأصناف الأدبية التي تنوعت بين الفقه

---

(١) يُنظر:

Johns, Anthony H.: Sufism as a Category in Indonesian Literature and History, in: Journal of Southeast Asian History 2 (1961), pp. 10–23, here p. 15; Ibn Bakar, Osman: Sufism in the Malay-Indonesian World, in: Seyyed Hossein Nasr (ed.): Islamic Spirituality. Manifestations, London 1991, pp. 259–263; and Azra, Azyumardi: Opposition to Sufism in the East Indies in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, in: Frederick de Jong and Bernd Radtke (eds.): Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, Leiden 1999, pp. 665–686, here p. 665

(٢) تتوفر دراسة بديعة في هذا الصدد. يُنظر: =

وعلم الكلام والآداب والأخلاق. وجدير بالذكر أنه بحلول القرن السادس عشر أصبحت اللغة الملايوية اللغة الدارجة في الأرخبيل[١].

❑ وفي أواخر القرن السادس عشر وخلال القرن السابع عشر، بدأ الأدب الصوفي الكلامي ذو الأبعاد العميقة في الازدهار، وتُنسب أهم هذه الأعمال التي كُتبت باللغة الملايوية مع الاستعانة بالنصوص العربية[٢] إلىٰ الشاعر حمزة الفنصوري الذي عاش في عهد السلطان علاء الدين رعاية شاه (حكم من ١٥٨٩ إلىٰ ١٦٠٤ م) الذي تولىٰ السلطة في آتشيه. وكان حمزة الفنصوري منتسبًا إلىٰ الطريقة القادرية، وكان متأثرًا بالمعتقدات الصوفية لكل

= *Winstedt, Richard: A History of Classical Malay Literature, in: Journal of Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society 31 (1958), pp. 1–261, esp. pp. 61–63, «From Hinduism to Islam»; reprint: Singapore 1961.*

(١) يُنظر:

Kratz, E. Ulrich: Malay as Lingua Franca. A Historical Survey, in: Malay Literature 12 (1999), pp. 46–57; Awang, Omar: The Major Arabic Sources which Determined the Structure of Islamic Thought in the Malay Archipelago Before the Nineteenth Century A. D. in the Field of Law, Theology and Sufism, in: Lutpi Ibrahim (ed.): Islamika. Esei-esei Sempena Abad ke-15 Hijrah, Kuala Lumpur 1981, pp. 80–85

(٢) يُعرف الآن عمومًا بـ «كتاب جاوي» أو «كتاب كونينج». يُنظر:

Bin Ngah, Mohd Nor: Kitab Jawi. Islamic Thought of the Malay Muslim Scholars, Singapore 1983; Matheson, Virginia and Hooker, Michael B.: Jawi Literature in Patani. The Maintenance of an Islamic Tradition, in: Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society 60/61 (1988), pp. 1–86; van Bruinessen, Martin: Kitab Kuning. Books in Arabic Script Used in the Pesantren-Milieu, in: Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde 146 (1990), pp. 249–250.

من محيي الدين بن عربي (ت ١٢٤٠ م) وعبد الرحمن الجامي (ت ١٤٩٢ م) وعبد الكريم الجيلي (ت. ١٤٢٨ م)(١).

وكان من العلماء البارزين أيضًا العالم شمس الدين السومطراني (ت ١٦٣٠ م)، الذي تمتع برعاية السلطان إسكندر مودا (حكم من ١٦٠٧ إلىٰ ١٦٣٦ م)، وتبوأ منصب شيخ الإسلام في آتشيه(٢). ويُعتقد أن السومطراني هو المسؤول عن الترويج لعقيدة «مراتب النفس السبعة» علىٰ مذهب العالم الصوفي الهندي البرهنبوري (ت ١٦٢٠ م)، الذي لاقىٰ كتابه «التحفة المرسلة إلىٰ النبي» قَبُولًا جيدًا، بل وترجم إلىٰ اللغة الجاوية(٣).

أعقب ذلك مناقشات حول المسائل الفلسفية الصوفية، التي سُرعان ما اكتسبت الطابع الجدلي خلال عهد السلطان إسكندر الثاني (حكم من ١٦٣٧ إلىٰ ١٦٤١ م) عندما عَيّن نور الدين الرانيري (ت ١٦٦٦ م) العالم الهندي ذا الأصول العربية قاضي قضاة آتشيه.

ولقد هاجم الرانيري أطروحات الصوفية الوجودية التي قال بها مَن سبقوه

---

(١) لحياته وتراثه، يُنظر:

al-Attas, Seyd Muhammad al Naquib: The Mysticism of Ḥamzah Fanṣūrī, Kuala Lumpur 1970.

(٢) يُنظر:

van Niewenhuijze, Christoffel A. O.: Samsu'l-Din van Pasai, Leiden 1945; and Johns, Anthony H.: Nur al-Daqa'iq by Shams al-Din of Pasai, in: Journal of the Royal Asiatic Society 85 (1953), pp. 137–151.

(٣) لتفاصيل، يُنظر:

Johns, Anthony H.: The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet, Canberra 1965.

في العديد من كتاباته، مثل «حجة الصديق لدفع الزنديق»، و«جواهر العلوم في كشف المعلوم»، و«التبيان في معرفة الأديان». واعتبر التعاليم الصوفية لكل من حمزة الفنصوري وشمس الدين السومطراني تعاليم هرطوقية، وأمر بإحراق كتبهما، ومعاقبة أتباعهما بالموت[1]. كما ألف الرانيري كتاب «الصراط المستقيم» وهو كتاب فقه موجز، و«هداية الحبيب وبستان السلاطين» الذي قوبل بحفاوة وحقق رواجًا، وجميع هذه الكتب باللغة الملايوية مع الاستعانة بالنص العربي.

وبعد عودة الرانيري إلىٰ الهند برز في المشهد عبد الرؤوف السنكيلي (ت ١٦٩٣ م) وهو من سكان آتشيه الأصليين ممن عاشوا في عهد السلطان تاج العلم حفية الدين شاه (حكم من ١٦٤١ إلىٰ ١٦٧٥ م). ولقد أمضىٰ سنواتٍ طويلةً من الدراسة تتلمذ فيها علىٰ أيدي مجموعة من العلماء البارزين في شبه جزيرة العرب، ومنهم أحمد القُشاشي (ت ١٦٦٠ م)، شيخ الطريقة الشطارية آنذاك، وتلميذه إبراهيم القراني (ت ١٦٩٠ م)[2] في المدينة المنورة، وقد ساعد ذلك السنكيلي علىٰ أن يصبح أول عالم ملايوي يؤلف تفسيرًا كاملًا للقرآن بعنوان «ترجمان المستفيد»، اعتمد فيه اعتمادًا رئيسًا علىٰ «تفسير الجلالين»، الذي ألفه العالمان العربيان المحلي (ت ٨٦٤ هـ / ١٤٥٩ م)

---

(١) للاطلاع علىٰ سرد وافٍ، يُنظر:
al-Attas, Syed Muhammad al Naquib: Rānīrī and the Wujūdiyyah of 17th-Century Acheh, Singapore 1966; and idem: A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānīrī, Kuala Lumpur 1986.

(٢) للمزيد عن القراني، يُنظر: مقال كلوديا بركل الوارد في هذا الإصدار.

والسيوطي (ت ٩١١ هـ/ ١٥١٥ م)، و«أنوار التفسير» للبيضاوي (ت ٧١٦ هـ/ ١٥١٥ م تقريبًا) و«لُباب التأويل» للخازن (ت ٧٤١ هـ/ ١٤٥٩ م)[١].

وجدير بالذكر أيضًا: الشيخ يوسف المقسري (ت ١١١١ هـ/ ١٦٩٩ م) العالم المجاهد الذي قاد حرب بنتن ضد الهولنديين الذين نفوه فيما بعد إلىٰ سيلان (سريلانكا)، ثم إلىٰ كيب تاون في جنوب إفريقيا حيث وافته المنية. وكانت معظم كتابات المقسري باللغة العربية، وإن كانت له كتابات أخرىٰ باللغة البوقسية لغته الأم[٢].

وكان لمجيء الأوروبيين إلىٰ الأرخبيل في القرن السادس عشر تداعيات لم تخلُ من المفارقات. فمن جانب أضعف قدومهم السلطنات المسلمة الناشئة وأوهن سيادتها، بل ووضعها في صراعات مسلحة بعضها مع بعض، ومن ذلك علىٰ سبيل المثال الحروب الأهلية التي اندلعت بين السلطان آنج تيرتاياسا حاكم بنتن وابنه (سلطان حاجي)؛ والسلطان حسن الدين حاكم ماكسار وآرو بالكا حاكم بون؛ والسلطان أغونغ حاكم ماتارام ضد ترونجايا الذي قاد تمردًا ضده.

وعلىٰ الجانب الآخر تمخض عن التحديات التي فرضتها القوىٰ

---

(١) يُنظر:

Riddell, Peter G.: The Sources of ʿAbd al-Raʾūf's Tarjumān al-Mustafīd, in: Journal of Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society 57 (1984), pp. 113–118.

(٢) عن حياته وأعماله، يُنظر:

Galigo, Andi Syamsul Bahri: Pemikiran Tasauf Syeikh Abu Mahasin Yusuf al-Taj, Kuala Lumpur 2004.

الاستعمارية الأوروبية ميلاد وعي بين الملايويين بأن اتباعهم الإسلام يجعلهم أمة واحدة[١]. ومن ثَمَّ؛ فإنه بعد استيلاء البرتغاليين علىٰ ملقا عام ١٥١١ م، سعىٰ سلاطين آتشيه الذين كانوا بالفعل علىٰ اتصال مع الهند والجزيرة العربية المسلمتين إلىٰ إقامة تحالف مع الأتراك العثمانيين ضد البرتغاليين[٢].

ولا عجب أن العثمانيين أمدوا الآتشيين بالدعم العسكري أثناء الحرب طويلة الأمد (١٨٧٣-١٩٠٤م) التي قاتلوا فيها ضد الهولنديين. وأصبح الإسلام قوة موحدة في مقاومة القوىٰ الاستعمارية وفي التصدي لحراكهم التبشيري.

□شهد القرن الثامن عشر ظهور الحركة المتشددة في شبه الجزيرة العربية تحت قيادة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٨٧ م) الذي كان متأثرًا بابن تيمية الحنبلي (ت ٧٢٨ هـ/ ١٣٢٨ م).

وسعىٰ عبد الوهاب إلىٰ تطهير المجتمع المسلم من جميع المعتقدات الوثنية والبدع. وقد حظيت دعوته إلىٰ التجديد والرجوع إلىٰ المعتقدات والشعائر الصحيحة للدين تأييدًا من حاكم نَجْد السعودي الذي حشد القوىٰ القبلية للتصدي للحكم العثماني.

---

(١) يُنظر:

See Laffan, Michael F.: Islamic Nationhood and Colonial Indonesia. The Umma Below the Winds, London and New York 2003.

(٢) يُنظر:

Seljuq, Affan: Relations Between the Ottoman Empire and the Muslim Kingdoms in the Malay-Indonesian Archipelago, in: Der Islam 57 (1980), pp. 301–310, here pp. 302–304

وسرعان ما أصبح للحركة التي أطلق عليها خصومها اسم «الوهابية»[١] أنصار لا يُستهان بقدرهم في العالم الملايوي، وظهور ما يُعرف بحركة بادري (١٨٠٧ - ١٨٣٢ م) في غرب سومطرة هو مثال علىٰ ذلك.

أسس هذه الحركة ثلاثة من الحجاج العائدين وهم: حاجي مسكين وحاجي بيوبانج وحاجي سومانيك، وراحت تُناصب النخبة الحاكمة العداء بحجة أنها تتساهل مع وجود معتقدات وعادات غير إسلامية[٢].

إلا أنه في الأوساط العلمية كانت حركة التجديد الصوفية تحظىٰ بتأييد بين العلماء، ومنهم عبد الصمد الفلمباني (ت ١٧٨٩ م تقريبًا) والذي ألف العديد من الأعمال المهمة، بما فيها ترجمة إلىٰ اللغة الملايوية لكتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي حملت عنوان: «سير السالكين»، حيث دعا الفلمباني إلىٰ اعتناق نوع جديد من التصوف بعيدًا عن التصوف المتأثر بعقيدة الواحدية أو الوجودية الذي كثر أتباعه في الحقبة السابقة.

كما اشتهر الفلمباني بمقالته ذات الطابع «الراديكالي»، والتي حملت

---

(١) كان من خصومهم شديدي المعارضة لهم علماء كبار بقدر الشيخ أحمد زيني دحلان (ت ١٣٠٤ هـ/ ١٨٨٦/ ٨٧ م) مُفتي مكة في عصره، والذي ألف مقالة بعنوان: «الدرر السنية في الرد علىٰ الوهابية»، تلك المقالة التي تناولها بالتفنيد معاصره الشيخ الهندي محمد بشير السهسواني في كتاب حمل عنوان: «صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان» الذي عَرّف به الشيخ محمد رشيد رضا، الطبعة الخامسة، بلا تاريخ نشر، ١٣٥٩ هـ/ ١٩٧٥ م. والمقالة التي كتبتها كلوديا بريكل والمستشهد بها في هذا الجزء تتعرض كذلك للشيخ السهسواني.

(٢) يُنظر:
Dobbin, Christine: Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy. Central Sumatra, 1784–1847, London 1983.

عنوان: «نصيحة المسلمين وتذكرة المؤمنين في فضائل الجهاد في سبيل الله وكرامات المجاهدين»، والتي حث فيها بني جِلْدته المسلمين علىٰ القتال ضد المستعمرين الأوروبيين الكفار[١].

☐وفي القرن التاسع عشر أصبحت الصلة الدينية الفكرية بين العالم الملايوي والشرق الأوسط، أكثر قوة، وهو ما اتضح من ازدياد عدد المسلمين ممن سافروا من الأرخبيل إلىٰ الشرق الأوسط وأقاموا هناك لأعوام طلبًا للعلم.

ولقد كان لبعضهم مسيرة علمية مشرقة في مكة، ومنهم علىٰ سبيل المثال محمد نووي الجاوي (١٨١٣-١٨٩٧ م) من إقليم بنتن غرب جاوا؛ ومحمد محفوظ (١٨٤٢-١٩١٩ م) من إقليم ترماس في المنطقة الوسطىٰ في جاوا؛ وأحمد خطيب (١٨٥٢-١٩١٦ م) من منطقة مينانغكابو في سومطرة، والذي عُرف عنه تأثر أجيال من طلاب العلم الجاويين والملايويين به وإسهامه في نشر التصوف المعتدل وشحذ الهمم ضد الاستعمار في موطنه[٢].

وبعيدًا عن تأثير الوهابية، بدأ العالم الملايوي في ذلك الوقت يُصبح علىٰ

(١) يُنظر:

Mansurnoor, Iik Arifin: Muslims in Modern Southeast Asia. Radicalism in Historical Perspectives, in: Taiwan Journal of Southeast Asian Studies 2 (2005), pp. 3–54, here pp. 16–17

(٢) عن مظاهر النشاط في حياة الطلاب الإندونيسيين في مكة في القرن التاسع عشر، يُنظر:

Hurgronje, C. Snouck: Mekka in the Latter Part of the 19th Century. Daily Life, Customs and Learning of the Moslims of the East-India-Archipelago, Leiden 1970.

دراية بأفكار التجديد المعتدلة لجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م)، ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥ م)، ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٤٥م)، ولقد أرسل ملايويون رسائل إلىٰ محرري مجلة المنار التي كانت تصدر في مصر طلبًا للفتوىٰ في أمور فقهية ومسائل كلامية، وكذلك قضايا سياسية معاصرة مثل قضيتي الوطنية والقومية[(١)]. وفي هذه الأثناء ارتفع عدد الطلاب القادمين من إندونيسيا للدراسة في جامعة الأزهر ارتفاعًا كبيرًا[(٢)].

ولقد انعكس تأثير حركة التجديد الديني المصرية في العالم الملايوي انعكاسًا واضحًا في الحركة المحمدية، وهي حركة اجتماعية أسسها كاي حاجي أحمد دحلان عام ١٩١٢ م في يوجياكرتا في مركز جاوا، وكان يتمثل هدفها الرئيس في تخليص المجتمع المحلي المسلم من التخلف وتنقية الدين من الخرافات والتراكمات المتوارثة والممارسات الصوفية المنحرفة، وذلك من خلال التعليم والأنشطة الاقتصادية، لا عن طريق العنف.

وأتبع ذلك ظهور جماعتين أخريين: وهما جمعية الإصلاح والإرشاد

---

(١) يُنظر:

Johns, Anthony H.: Islam in Southeast Asia, in: Mircea Eliade (ed.): The Encyclopedia of Religion, New York 1987, vol. 7, pp. 410–411; Bluhm-Warn, Jutta: Al-Manar and Ahmad Soorkattie, in: Peter G. Riddell and Tony Street (eds.): Islam. Essays on Scripture, Thought and Society, Leiden 1997, pp. 295–308. See Kaptein, Nico: Meccan Fatwas from the End of the Nineteenth Century on Indonesian Affairs, in: Studia Islamika 2 (1995), pp. 141–160

(٢) عن الأزهر باعتباره وجهة للتعليم الديني للإندونيسيين، يُنظر:

Abaza, Mona: Indonesian Students in Cairo. Islamic Education, Perceptions and Exchanges, Paris 1994.

الإسلامية، ومنظمة الاتحاد الإسلامي (*PERSIS*) واللتان أُسستا عام ١٩١٥ و١٩٢٣ علىٰ الترتيب[١].

لم يناهض أعضاء هذه المؤسسات الثلاث التوجه نحو التوفيق بين الأديان والتصوف فحسب، ولكن أيضًا جابهوا التقليد المذهبي لصالح الاجتهاد، وشرحوا الاتباع شرحًا عقلانيًّا.

وقوبلت هذه الحركات بمقاومة منظمة نهضة العلماء، وهي منظمة محافظة أُسست عام ١٩٢٦ م بهدف الدفاع عن التقليدية، والتأكيد علىٰ ضرورة اتباع أحد المذاهب السنية الأربعة الكبرىٰ (أي المذهب الحنفي أو المالكي أو الشافعي أو الحنبلي) والحث علىٰ اتباع إحدىٰ الطرق الصوفية المعتبرة[٢].

☐ومع انقضاء الحرب العالمية الثانية التي انتهىٰ بها عصر الاستعمارية، وبدأ معه صعود دول إندونيسيا وماليزيا وسنغافورة وبروناي بدءًا من العام

(١) لأدبيات عن حركات التجديد في القرن العشرين، يُنظر:
Peacock, James L.: Purifying the Faith. The Muḥammadiyyah Movement in Indonesian Islam, Menlo Park 1978; Bisri, Affanadi: Shaikh Aḥmad al-Shurkātī. His Role in the al-Irshād Movement, unpublished M. A. thesis, Montreal (McGill University) 1976; see Noer, Deliar: The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900–1942, Singapore 1973.

(٢) يُنظر:
Chumaidy, A. Farichin: The Jamʿiyyah Nahdlatul ʿUlama. Its Rise and Early Development (1926–1945), unpublished M. A. thesis, Montreal (McGill University) 1976; and Fealy, Greg: Ulama and Politics in Indonesia. A History of Nahdlatul Ulama (1952–1967), Ph. D. thesis, Victoria (Monash University) 1988.

١٩٤٥ م، بدأ زخم جديد يظهر في الأدبيات الإسلامية الملايوية بفضل علماء كبار أمثال أحمد حسن وتونجكو محمد حسبي الصديقي وحمكا (حاجي عبد الملك كريم أمر الله)، وألف كلٌّ منهم تفسيرًا كاملًا للقرآن باللغة الملايوية: «تفسير الفرقان» و«تفسير النور» و«تفسير الأزهار»، علىٰ الترتيب.

وتجدر الإشارة إلىٰ أن النتاج الأدبي في هذا العصر عكس الاهتمام المتزايد لعوام المسلمين في تعلّم «صحيح» الإسلام تعلّمًا مباشرًا من مصادره الأصلية.

ومن هنا سرعان ما ظهر - فضلًا عن تفسير القرآن - ترجمة كاملة إلىٰ الملايوية لكتب الأمهات الستة في الحديث للبخاري ومسلم وأبي داود والدارمي والنسائي وابن ماجه والترمذي. كما تُرجم قدر كبير من الأعمال الفقهية، ومنها «بلوغ المرام» لابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٩ هـ) و«سبل السلام» للصنعاني، و«نيل الأوطار» للشوكاني (١٧٦٠-١٨٣٤ م)، ومن الكتب المعاصرة: «فقه السنة» لسيد سابق (ت ٢٠٠٠ م)، وذلك علىٰ سبيل المثال لا الحصر.

أما علىٰ الصعيد السياسي، فقد استمر التوتر بلا هوادة بين المسلمين الأبانغان (الرمزية، التوفيقية) والمسلمين السانتري (الملتزمين بالشريعة، المحافظين). ودار جدل حامٍ حول ما إذا كانت إندونيسيا يجب أن يُعلن عنها دولة إسلامية أو علمانية. وفي نهاية المطاف فاز القوميون العلمانيون بالبرلمان، وأُعلن عن أن الإسلام هو واحد من خمسة أديان رسمية للبلاد بجانب البروتستانتية والكاثوليكية والهندوسية والبوذية[1].

---

(١) يُنظر: =

وبعد ذلك بثلاثة عقود - عقب ظهور ما يُعرف بالبعث أو النهضة الإسلامية الذي تجلىٰ في أحداث تاريخية مثل الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ م، وبرنامج أسلمة باكستان (١٩٧٧-١٩٧٩ م) الذي أطلقه الرئيس ضياء الحق (ت ١٩٨٨ م) واغتيال الرئيس المصري أنور السادات في أكتوبر ١٩٨١ م - أصبح المسلمون في إندونيسيا أكثر حسمًا فيما يخص تمسكهم بدينهم[١]، وذلك علىٰ الرغم من جميع أنواع التضييق التي فرضتها عليهم الأنظمة القمعية. ولقد كان إنشاء جامعات ومصارف وشركات تأمين إسلامية تجليًا لهذا الاتجاه البعثي.

وظهرت أثناء هذه الحقبة كتابات «ثورية» لمفكرين في ماليزيا وإندونيسيا، ثم بدأت كتب متفاوتة طولًا وقصرًا كتبها مؤلفون أمثال: ابن تيمية، وسيد قطب، وأبو الحسن الندوي، وفضل الرحمن، ويوسف القرضاوي، وغيرهم في الانتشار في إندونيسيا؛ مما أدىٰ إلىٰ ازدياد ملحوظ في الحماسة الدينية، وأعطىٰ قوة دافعة للانخراط في الحراك السياسي، ولا سيما بين الطلاب الجامعيين[٢].

= *Anshari, Endang Saifuddin: The Jakarta Charter of June 1945. A History of the Gentlemen's Agreement Between the Islamic and the Secular Nationalists in Modern Indonesia, M. A. thesis (McGill University), Montreal 1976. See Boland, Bernard Johan: The Struggle of Islam in Modern Indonesia, The Hague 1971, pp. 45–54.*

(١) يُنظر:
Nash, Manning: Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia, in: Martin E. Marty and Scott E. Appleby (eds.): Fundamentalism Observed, Chicago and London 1991, pp. 691–739.

(٢) تتوفر دراسة جيدة عن الأعمال الإسلامية المعاصرة المنشورة في إندونيسيا في: =



٢ـ الأدبيات التي تناولت ابن قيم الجوزية

لا يحظىٰ مؤلفون عرب كُثُر ممن عاشوا في القرون الوسطىٰ بين جماهير القراء الإندونيسيين المسلمين بالشعبية والمصداقية بقدر ابن قيم الجوزية(١). وبحسبك زيارة إلىٰ أي متجر كتب في إندونيسيا للتثبت من هذه الحقيقة. ويُصَنَّفُ قدر لا بأس به من أعماله في إندونيسيا من بين أفضل الكتب مبيعًا، وهو ما أدىٰ إلىٰ إصدار عدة طبعات منها.

ومع ذلك تُعَدُّ هذه الظاهرة ظاهرة حديثة العهد. فعلىٰ النقيض من الغزالي

= *Watson, C. William: Islamic Books and Their Publishers. Notes on the Contemporary Indonesian Scene, in: Journal of Islamic Studies 16 (2005), pp. 177–210.*

(١) عن حياة ابن القيم وأعماله، يُنظر:
Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Litteratur, Leiden 1949, vol. 2, pp. 127–129; Laoust, Henri: Ibn Ḳ ayyim al- Djawziyya, in: EI2, vol. 3 (1971), pp. 821–822;
يُنظر أيضًا: عبد السلام، عبد العظيم: «ابن قيم الجوزية»، الكويت ١٩٨٤ م؛ أبو زيد، بكر بن عبد الله: ابن قيم الجوزية. حياته آثاره موارده، الرياض ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠ م؛ البقري، أحمد محمود ماهر: «ابن قيم الجوزية من آثاره الإسلامية»، بيروت ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م والإسكندرية ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م؛ يُنظر أيضًا:
Apaydın, H. Yunus: İbn Kayyim el-Cevziyye, in: İslām Ansiklopedisi, Istanbul 1999, vol. 20, pp. 109–123; and Krawietz, Birgit: Ibn Qayyim al-Jawzīyah. His Life and Works, in: Mamlūk Studies Review 10 (2006), pp. 19–64.

والقشيري والنووي والسيوطي الذين اعتُمدت أعمالهم في المدارس التقليدية (بيسانترن) لمدة طويلة، لم يكن ابن القيم اسمًا مألوفًا لمعظم مسلمي جنوب شرق آسيا قبل أواخر الثمانينيات ومطلع التسعينيات من القرن الماضي.

ولم يظهر الاهتمام بابن القيم ويتنامىٰ إلا خلال العقد الماضي، ولا سيما بين الطلاب الجامعيين وقاطني المناطق الحضرية من المسلمين، وهو ما يظهر جليًّا من التراجم الكثيرة لأعمال ابن القيم وعدد من الدراسات العلمية التي تناولته.

وقد ربط بعض الملاحظين هذا التطور بازدياد الجماعات السلفية في السنوات الأخيرة. ويُعتقد أن الزيادة المطردة في عدد الدعاة الذين تلقوا تدريبًا في السعودية أو في معاهد ممولة ومشمولة برعاية السعودية، مثل: معهد الدراسات الإسلامية والعربية، (*LIPIA*) الذي عُرف في السابق بمعهد التدريس العربي (*LPBA*) والذي بدأ نشاطه عام ١٩٨١ م - يُعتقد أنها أدَّت دورًا رئيسًا في نشر السلفية في إندونيسيا.

وبينما لا يُمكن تقييم مدىٰ تأثير خريجي الجامعات السعودية والمعاهد التابعة لها تقييمًا دقيقًا، فإنهم أسهموا إسهامًا كبيرًا في نشر المذهب الحنبلي في إندونيسيا والترويج لأعمال ابن تيمية (ت ١٣٢٨ م) وابن قيم الجوزية (ت ١٣٥٠ م) بالإضافة إلىٰ كتابات لعلماء معاصرين أمثال الشيخ عبد العزيز بن باز (ت ١٩٩٩ م)، وناصر الدين الألباني (ت ١٩٩٩ م)، ومحمد بن صالح العثيمين (ت ٢٠٠١)، وصالح الفوزان[١].

---

(١) يُشير واتسون في ص ١٨٧ من مقالته التي حملت عنوان: «*Islamic Books and Their Publisher*» إلىٰ أنه: «كان من منطلقات مشروعات الترجمة: المبادرات التي أطلقها=

والعامل الثاني الذي أسهم في رواج أعمال ابن القيم التي يتناول معظمها التصوف استنادًا إلىٰ القرآن والسنة تمثل في النزوع الفطري لشعب الملايو (الإندونيسيين) إلىٰ التصوف.

ويُشير العلماء إلىٰ أنه من الواضح أن التصوف بنوعيه السني والبدعي كان من أكثر المذاهب قبولًا لدىٰ شعوب الملايو والهند منذ القِدَم، ولا يزال الحال كذلك حتىٰ وقتنا الحالي مع استمرار وجود التصوف الوجودي البدعي علىٰ الرغم من أن شعبية التصوف السني - المعروف بـ «التصوف الحديث» (حمكا) أو «التصوف الجديد» (رحمن) أو «التصوف المتحضر» (صوفي كوتا) - آخذة في الازدياد، كما أنه جذب الكثير من الأتباع من أبناء الطبقة المتوسطة المثقفة الذين التجؤوا إلىٰ الدين، وقصدوا الدعاة طلبًا للنصح والإرشاد عن السبيل إلىٰ نيل السعادة الروحانية[1].

= الطلاب الشباب العائدون إلىٰ إندونيسيا بعد الدراسة في باكستان والشرق الأوسط، والذين تأثرًا بما قرؤوه، أو تردد علىٰ مسامعهم أثناء وجودهم في الخارج، رجعوا ومعهم صناديق من الكتب التي اقترحوا علىٰ دور النشر ترجمتها. وغالبًا ما استجابت دور النشر لمقترحاتهم، عملًا بمبدأ أن الأعمال التي حظيت بجماهيرية في الخارج سوف تجد مكانًا بين جماهير القراء في إندونيسيا؛ وبالفعل لاقت أعمال يوسف القرضاوي، وهو أحد رموز الإخوان المسلمين المعاصرين، رواجًا كبيرًا علىٰ صعيد من الأصعدة السياسية؛ بينما علىٰ الصعيد الليبرالي، وَجَدَتْ أعمال فضل الرحمن أنصارًا متحمسين من المفكرين التقدميين من أبناء الجيل الصاعد».

(١) لتناول شيق لـ«التصوف المتحضر» في إندونيسيا، يُنظر:

Howell, Julia Day: Sufism and the Indonesian Islamic Revival, in: The Journal of Asian Studies 60 (2001), pp. 701–729.

يُنظر أيضًا: =

ورويدًا رويدًا أصبحت كتابات ابن القيم وما علىٰ شاكلتها بدائل للأطروحات القديمة التي تناولت التصوف.

والكثيرون الآن أصبحوا يشبّهون ابن القيم بالغزالي، علىٰ اعتبار أن كليهما أسهم في كشف الأصول الصحيحة للبعد الداخلي للإسلام، مع بيان الطريق الموصل إلىٰ الله اعتمادًا علىٰ مصادر صحيح الدين الممثلة في القرآن والسنة وعمل السلف الصالح.

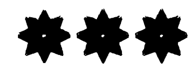
ونشير أخيرًا - وليس آخرًا - إلىٰ أنه علىٰ الرغم من أن ابن القيم تأثر تأثرًا كبيرًا بابن تيمية، وخاض مثله في مجادلات ضد جماعات الزندقة أمثال الجهمية والجبرية والقدرية، فإنه كان أكثر تأهبًا من شيخه لإظهار التسامح ولين الجانب مع مَن خالفوه، بل إن ابن القيم تجنب استخدام عبارات مسيئة في دحضه آراء خصومه، وكانت تتجلىٰ في كلامه نبرة الرصانة والاتزان التي يمتاز بها المعلم الروحاني.

ونجح ابن القيم في مخاطبة القلوب مستعينًا في ذلك بالجمع ما بين نصوص القرآن والحديث والإقناع العقلي وحسن الأسلوب. إن هذه المنهجية الوجدانية هي ما جعلت كتاباته أكثر شعبية وأسرًا للألباب.

كما يجد الناظر المتأمل في ابن القيم قبسات من العبقرية اللغوية، ولمحات من الورع الديني، وإجابات لأهم المسائل عن الحياة والروح والسعادة والحياة الأخرىٰ وغيرها.

Sila, Muhammad Adlin: Tasawuf Perkotaan. Kasus Pusat Kajian Tasawuf (PKT) Tazkiyah Sejati Jakarta, Jakarta 2000. =

❏ ولكي نوضح هذا الاهتمام حديث العهد بابن القيم علىٰ اعتباره عالمًا جليلًا وبخاصة في التصوف، أورد فيما يلي قائمة ووصفًا موجزين لأعمال ابن القيم، والأعمال التي تناولته، المنشور منها وغير المنشور، وبخاصة في إندونيسيا، وكذلك في ماليزيا وسنغافورة مع تصنيفها إلىٰ ثلاث فئات، كالآتي: الأعمال المترجمة بالكامل، الأعمال المترجمة جزئيًّا (لأجزاء أو ملخصات) ودراسات تناولت أعماله. سوف يُمكِّننا هذا السرد من اقتفاء أنماط استقبال هذه الأعمال وشعبيتها بين الجمهور.





٢/ ١ـ أعمال ابن القيم المترجمة بالكامل

٢/ ١/ ١ «الروح»

هذا الكتاب - بلا شك - هو أحد أكثر كتب ابن القيم رواجًا[١]. وقد تُرجم الكتاب إلىٰ اللغة الملايوية الإندونيسية للمرة الأولىٰ بواسطة جمال الدين الكافي تحت عنوان: «مسألة الروح» ونُشر في مدينة سورابايا الإندونيسية عن طريق دار بنا علم للنشر عام ١٩٨٠. وأُعِيْدَتْ طباعته في العام التالي بواسطة دار نشر بنا ماس، بمدينة جوهر بهرو، ماليزيا. إلا أنه فيما يبدو أن الترجمة اعتمدت علىٰ الكتاب المختصر «سر الروح» الذي ألفه برهان الدين إبراهيم ابن عمر البقاعي (ت ٨٨٥ هـ).

وجرىٰ إعداد طبعة ملايوية ثانية بترجمة سيد أحمد شمايت، ونُشِرت عام ١٩٩٠ م عن طريق المكتبة الوطنية بسنغافورة تحت عنوان *Roh. Satu Analisa tentang Roh-roh Orang Mati dan Orang Hidup* «الروح: عرض تحليلي لأرواح الموتىٰ والأحياء» وأُعِيْدَتْ طباعتها عام ٢٠٠٠ م. وتوجد أيضًا ترجمة ثالثة لكثور شوهاردي نُشرت عام ١٩٩٩م عن طريق بوشتاكا الكوثر، جاكرتا.

ولا تظهر المقارنة اختلافًا كبيرًا بين هذه النسخ الثلاث فيما عدا بعض

(١) المقال الذي كتبه تفزي لينجرمان في هذا الجزء يتناول كتاب «الروح» تناولًا مُفصّلًا.

التحسينات الطفيفة التي أُدْخِلت علىٰ الأسلوب وجودة الطباعة؛ وجميعها مُصنّف ضمن الأفضل مبيعًا.

يحاول الكتاب الإجابة عن عدد من المسائل فيما يتعلق بالروح البشرية وماهيتها وأصلها ومآلها وقدرتها وإشكالياتها وأمور ذات صلة، مثل: كُنْه الحلم والموت والفرق بين أرواح الأحياء وأرواح الأموات، وأمور عن عذاب القبر ومصير الروح في الحياة الأخرىٰ.

٢/١/٢ ـ «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح»

توجد ثلاث نسخ إندونيسية من هذا الكتاب المهم. أولها يحمل عنوان: *Tentang Roh. Perjalanan bersama Roh di Alam Lain* «عن الروح ورحلتها إلىٰ العالم الآخر» وأتم ترجمته: أبو عبد الله المنصور، وهـ. أفندي زركشي، ونُشرت عام ١٩٨٨ عن طريق دار نشر جما إنساني برس، جاكرتا. ونُشرت ترجمة ثانية للكتاب بواسطة فضلي بحري عام ٢٠٠٠ م عن طريق دار الفلاح، جاكرتا؛ وحملت عنوان: *Tamasya ke Syurga* «رحلة إلىٰ الجنة». وتتألف هذه النسخة الثانية من أكثر من خمسمائة صفحة، وتشتمل علىٰ تسعة وستين فصلًا.

ويتناول الكتاب ماهية الجنة ويجيب عن سؤال، ما إذا كانت مخلوقة أم لا: وما إذا كان يوجد اختلاف بين الجنة التي عاش فيها آدم وحواء، وتلك التي سيدخلها باقي البشر؟ كما يشمل الكتاب مسألة مَن سوف يدخل الجنة، ومَن سوف يُحْرَمُ من دخولها، وأبواب الجنة ودرجاتها، والأسماء المختلفة للجنة، وجميع صنوف الملذات التي وُعد ساكنوها.

٢/ ١/ ٣ـ «رسالة في أمراض القلوب»

تُرجم هذا العمل اعتمادًا علىٰ النسخة المهمة التي صدرت بتاريخ ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥ م بتحقيق محمد حامد الفقي (دار طيبة، الرياض) إلىٰ الإندونيسية علىٰ يد فضلي بحري بعنوان: *Keajaiban Hati* «عجائب القلب»، ونُشرت عن طريق بوشتاكا عزام، جاكرتا عام ١٩٩٩م، وفضلًا عن هذه الترجمة تتوفر ترجمات أخرىٰ، ومنها الترجمة التي حملت عنوان: *Noktah-noktah Dosa. Terapi Penyakit Hati* «آثار الذنوب. شفاء أمراض القلوب» بواسطة كثور شوهاردي (دار الفلاح، جاكرتا، ٢٠٠٠) و *Terapi Penyakit* بواسطة سالم بازمول (قيشتي برس، جاكرتا، ٢٠٠٥).

إن نظرة عن كَثَبٍ في هذا الكتاب تكشف عن حقيقة مذهلة، وهي أنه لا يوجد فرق بينه وبين كتاب «إغاثة اللهفان» من حيث المحتوىٰ، بغضِّ النظر عن اختلاف صياغة العنوان في كلٍّ منهما. ويتناول الكتاب الحالات الروحانية الثلاث للقلب، وأسباب صحته وشقائه وسعادته.

٢/ ١/ ٤ «جلاء الأفهام في فضل الصلاة على خير الأنام»

حملت النسخة الإندونيسية من هذا الكتاب عنوان: *Shalawat Nabī SAW* ونُشِرَت عام ١٩٩٧ عن طريق دار بوشتاكا عزام، ولم يُترجم ابن إبراهيم (وهو اسم مستعار فيما يبدو) النص الكامل فحسب، ولكن أيضًا

تمهيد المحقق والمقدمة، التي اشتملت علىٰ ثبت مراجع بمؤلفات ابن القيم، وكذلك استعراض للأعمال الأدبية ذات الصلة. ومن ثَمَّ أصبح الكتاب مؤلفًا من أكثر من ستمائة صفحة مقسمة علىٰ خمسة أبواب كالآتي:

١ = شرح للأحاديث الصحيحة، وكذا الأقل درجة في الصحة حول فضل الصلاة علىٰ النبي بروايات أكثر من خمسين صاحبيًّا.

٢ = شرح مفصل لمعنىٰ كل عبارة مثل: «اللهم»، واستعراض لمختلف الآراء حول شمول زوجات النبي وآله وذريته في الصلاة عليه.

٣ = وإرشادات عامة حول كيفية الصلاة علىٰ النبي

٤ = والأوقات والأماكن والمناسبات التي يُستحب فيها الصلاة علىٰ النبي.

٥ = وفوائد الصلاة عليه.

٢/ ١/ ٥ «أسرار الصلاة»

توجد نسختان من هذا العمل باللغة الإندونيسية: تحمل أولاهما عنوان: *Lezatnya Shalat* «لذة الصلاة»، ونُشرت عن طريق دار الفلاح، جاكرتا، عام ٢٠٠٤ م؛ وتحمل الأخرىٰ عنوان *Rahasia Diblaik Shalat* «أسرار الصلاة» عن طريق دار بوشتاكا عزام، جاكرتا.

وطُبعت النسخة الثانية أكثر من ثماني مرات منذ طباعتها للمرة الأولىٰ في يناير عام ٢٠٠٠ م، وتعتمد هذه النسخة علىٰ «كتاب الصلاة وحكم تاركها»

الذي حققه محمد نظام الدين الفاتح، ونُشر في المدينة عن طريق مكتبة دار التراث عام ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م.

ويورد مترجما الكتاب (أمير حمزة فخر الدين، وكمال الدين سعدي الحرمين) في تمهيده بيانًا لدافعهما لترجمة الكتاب إلىٰ لغتيهما الأم؛ يقولان: «نحن نؤمن بأن مسؤوليتنا باعتبارنا علماء تقتضي أن نشارك الآخرين العلم الذي منحنا الله إياه. كما نريد بذلك أن نعلم أنفسنا ونذكرها».

ويتناول الكتاب المسائل الفقهية والاصطلاحية المتعلقة بالصلاة مع إيراد شرح لعدد من أحاديث النبي عن عذاب تارك الصلوات اليومية وصلاة الجمعة. وتجدر الإشارة إلىٰ أن النسختين الإندونيسيتين تخلوان من غلظة الأسلوب الموجودة في الأصل العربي.

٢/ ١/ ٦ ـ «عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين»

أُتيحت النسخة الإندونيسية من هذا الكتاب عن طريق ثلاثة ناشرين تحت ثلاثة عناوين مختلفة، وهي: *Sabar Perisai Seorang Mukmin* «الصبر وقاية المؤمنين» عن طريق بوشتاكا عزام، جاكرتا، ٢٠٠٠، و*Kemuliaan Sabar dan Keagungan Syukur* «الصبر والشكر، أعظم الفضائل وأجلها» عن طريق ميترا بوشتاكا، و*Indahnya Sabar. Bekal Sabar Agar Tak Pernah Habis* «جمال الصبر. نصائح لبلوغ مرتبة الصابرين» عن طريق مغفرة بوشتاكا.

وحقق الكتاب مبيعاتٍ جيدةً حتىٰ إنه طُبع مرتين في غضون ستة أشهر.

ويبين الناشر في تمهيد الكتاب أهميته بأنه في هذه الحياة العابرة التي نعيشها نواجه الكثير من المشكلات التي يراها البعض نعمة، ويراها آخرون مصيبة. ولكن في كلتا الحالتين لا بد من النظر إليها علىٰ أنها ابتلاء من الله؛ ليمِيز به المؤمن من غير المؤمن، والمؤمن الحق من مؤمن الظاهر.

ويبين ابن القيم في هذا الكتاب معنىٰ الصبر وكُنْهه وأنواعه ودرجاته وآثاره الحميدة التي تنعكس علىٰ الإنسان. يقول ابن القيم مبينًا غرضه من الكتاب: إن هذا كتاب ينتفع به الملوك والأمراء، والأغنياء والفقراء، والصوفية والفقهاء؛ وبه يُستنهض القاعد ليصحب السالكين، وبه دليل لمنتهىٰ غاية القاصدين[1].

٢/ ١/ ٧ـ «مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين»

تُرجم هذا العمل المهم إلىٰ اللغة الإندونيسية بواسطة: آونور رفيق صالح، ونُشر في عدة مجلدات بواسطة *Robbani Press*، جاكرتا عام ١٩٩٨-٢٠٠٠ م وحمل عنوان: *Madarijus Salikin. Jenjang Spiritual Para Penempuh Jalan Ruhani*.

وظهرت ترجمة ثانية عام ٢٠٠٠، ونُشرت عن طريق دار رسالة جوشتي في مدينة سورابايا، وشارك في إعدادها كلٌّ من عبد العزيز مصطفىٰ، ومغفور وحيد، ومحمد لقمان حكيم، وحملت عنوان: *Mahabbatullah Tangga Menuju Cinta Allah. Wacana Imam Ibnul Qayyim al-Jauziyah*. ونشرت دار بوتشاكا الكاوتشار بجاكرتا نسخة ثالثة حملت

(١) يُنظر: «عدة الصابرين»، القاهرة ١٩٩٣، ص ١١.

عنوان *Madarijus Salikin. Pendakian Menuju Allah* في مجلد واحد يتألف من ثلاثة أجزاء.

وبعيدًا عن هذه النسخ، قد يجد الجمهور الناطق باللغة الملايوية متعة في الاطلاع علىٰ خواطر الشيخ صلاح شادي بعنوان: *Menggapi Manisnya Iman. Butir-butir Ma'rifatullah Ibn Qayyim al-Jawziyyah* «حلاوة الإيمان. درر المعرفة بالله بتقديم ابن القيم». وقد اضطلع بالترجمة مارسوني شاساكي، ونُشرت في جاكرتا (بوشتاكا عزام) عام ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م اعتمادًا علىٰ كتاب «تأملات في كتاب مدارج السالكين لابن قيم الجوزية»، الكويت (شركة الشعاع)، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م، الذي ألفه صلاح شادي أثناء وجوده في المعتقل لصلته بجماعة الإخوان المسلمين في مصر، وهو كتاب بديع مقسم إلىٰ أربعة أبواب كالآتي: (١) أصل الأخلاق؛ (٢) معنىٰ الإخلاص؛ (٣) العلاقات الإنسانية المجردة من المصلحة؛ و(٤) ضبط النفس وتكييفها.

٢/ ١/ ٨- «الوابل الصيب من الكلم الطيب»

تحمل النسخة المترجمة إلىٰ اللغة الملايوية الإندونيسية من هذا الكتاب عنوان: *Zikir Cahaya Kehidupan* «نور الحياة بذكر الله». اعتمدت هذه النسخة علىٰ موجز حمل عنوان: «فوائد الذكر»، واضطلع بترجمتها من العربية: عبد الحي الكتاني، ومجموعة العمل المشاركة معه، ونُشِرَ عام ٢٠٠٢ عن طريق دار جيما إنساني برس، جاكرتا.

ونظرًا لصغر حجم الكتاب، وسهولة حمله؛ فقد حقق الكتاب مبيعات

جيدةً للغاية، وطُبعت منه أكثر من خمس طبعات في غضون عامين. ويتألف من ثمانين فصلًا، ويتناول الفوائد المتعددة للذكر، ويورد إرشادات بخصوص الطريقة الصحيحة للذكر، فضلًا عن بيان لأمور ذات صلة.

ويُشير ابن القيم بنفسه في كتابه الآخر «مدارج السالكين»؛ يقول: «وقد ذكرنا في الذكر نحو مائة فائدة في كتابنا «الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب»، وذكرنا هناك أسرار الذكر، وعظم نفعه، وطيب ثمرته».

٢/ ١/ ٩ـ «طريق الهجرتين وباب السعادتين»

تُرجم هذا العمل إلىٰ الإندونيسية بعنوان: *Bekal Hijrah Menuju Allah* «زاد الطريق إلىٰ الله»، ونُشر عن طريق دار جيما إنساني برس، جاكرتا، ٢٠٠٢م وبعنوان: *Hijrah Paripurna Menuju Allāh dan Rasūlnya* «الرحلة الفضلىٰ إلىٰ الله ورسوله»، ونُشرت منه طبعات مختلفة عن طريق دار بوشتاكا عزام، جاكرتا، واعتمد علىٰ طبعة القاهرة عام ١٩٧٩ م التي تشمل مجموعة متنوعة من الموضوعات من معنىٰ الحاجة الوجودية والافتقار والتعبد والمنفعة والمضرة فيما يتعلق بالقضاء والقدر إلىٰ الصبر والشوق إلىٰ الله.

٢/ ١/ ١٠ـ «الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي»

يُعْرَفُ هذا العمل أيضًا بعنوان: «الداء والدواء»، وتُرجم إلىٰ الإندونيسية بعنوان: *Siraman Rohani Bagi Yang Mendambakan Ketenangan Hati* «الفيض الروحاني لِمَن سأل عن السكينة الروحانية» بواسطة عارف ب. إسكندر، ونُشر الكتاب عام ٢٠٠٠م عن طريق بوشتاكا

لنترا، جاكرتا. ويُبرز الكتاب أهمية الدعاء والذكر، ويبين عواقب المعاصي.

ويذكر ابن القيم في الكتاب أن الأمراض التي تعتري النفس، مثل: الضيق والكرب والحزن، يُمكن إبراؤها بذكر الله. ويبين استنادًا إلىٰ الحديث الذي رواه كلٌّ من أبي يعلىٰ وابن عدي والحاكم أن الدعاء هو أكثر طرق العلاج النفسي نجاعة، وأنه «عدو» الداء النفسي؛ إذ يردعه ويزيحه، أو علىٰ الأقل يمنع معاودته، وهنا يستشهد بحديث آخر رواه الحاكم جاء فيه أن «الدعاء سلاح المؤمن وعماد الدين ونور السماوات والأرض».

٢/ ١/ ١١ ـ «روضة المحبين ونزهة المشتاقين»

ترجم هذا الكتاب - وهو أحد أفضل الكتب مبيعًا - إلىٰ الإندونيسية بواسطة كثور شوهاردي ونُشر عن طريق دار الباز عام ١٩٩٧ م بعنوان: *Taman Orang-orang Cinta dan Rindu*. وظهر مرة أخرىٰ عام ١٩٩٦ م بعنوان: *Taman Orang-orang Jatuh Cinta dan Memendam Rindu* عن طريق دار الفلاح، جاكرتا. ونُشرت نسخة ثالثة بعنوان: *Taman Orang-orang Jatuh Cinta dan Rekreasi Orang-orang Dimabuk Rindu* عام ٢٠٠٦ م عن طريق دار إرشاد بيت السلام الكائنة في مدينة باندونج.

ويذكر ابن القيم بنفسه في مقدمته أن الهدف من الكتاب هو: إعانة المؤمنين علىٰ تنحية جميع الأهواء الثانوية التي تخالط المحبة السامية القدسية لله. فهو يرىٰ أن المحبة وسيلة وغاية للخلق، وأنها طريق الروح الموصل إلىٰ السعادة.

وغني عن القول أن ابن القيم أورد في كتابه أحاديث نبوية، وغيرها من النصوص الدينية المعتبرة قبل أن يختم بآيات مُختارة تُدعّم آراءه.

٢/ ١/ ١٢ـ «شرح أسماء الله الحسنى»

نُشر هذا الكتاب عن طريق بوشتاكا الكوثر، جاكرتا، بعنوان: *Asmā'-ul Ḥusnā – Namanama Indah Allah* «أسماء الله الحسنىٰ». واعتمدت هذه الترجمة علىٰ النص العربي بتحقيق يوسف علي، وأيمن عبد الرزاق الشوا، بيروت (دار الكلم الطيب) ١٩٩٨ م. وتشتمل النسخة الإندونيسية علىٰ ترجمة تمهيد المحقق. وتُبرز فصول هذا الكتاب أصل أسماء الله الحسنىٰ التسعة والتسعين وأهميتها.

٢/ ١/ ١٣ـ «تحفة المودود بأحكام المولود»

نُشر هذا الكتاب عن طريق بوشتاكا التبيان، جاكرتا تحت عنوان: *Kado Sang Bayi* «هدية المولود». ويبين ابن القيم في هذا الكتاب ما ينبغي للوالدين المسلمين أن يفعلاه مع الأطفال حديثي الولادة، ومنه الأذان والإقامة في أذن المولود اليمنىٰ ثم اليسرىٰ؛ والتحنيك، وهو وضع طعام حلو في فم المولود، والدعاء له بالبركة، وأن يُعق عنه، وأن يُحْلَقَ رأسه ويُمسح بالزعفران، وأن يُسَمَّىٰ اسمًا حسنًا. ويُستحب تسمية المولود في اليوم السابع من ولادته.

ويعتبر ابنُ القيم العقيقة وسيلةً تُقرّب الطفل إلىٰ الله بعد قدومه إلىٰ العالم؛ وذلك لأنها فدية يتأتىٰ للمولود بها أن يشفع لوالديه في الحياة الآخرة. كما يذكر ابن القيم استحباب ختان المولود؛ لأنه من سنن الفطرة.

٢/ ١/ ١٤ ـ «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل»

نُشر هذا الكتاب عن طريق بوشتاكا عزام، جاكرتا، بعد أن تُرجم إلىٰ الإندونيسية بعنوان: *Qadha dan Qadar* «القضاء والقدر الإلهيان». ويبدو أنه اعتمد علىٰ النص المطبوع عام ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م عن طريق دار الكتب العلمية، بيروت. وكان الغرض من كتابة هذا الكتاب: دحض مذهبين من مذاهب الزندقة؛ وهما ما يُعرف بالقدرية (الإيمان بالإرادة الحرة للإنسان) وضدها وهو الجبرية.

وتشتمل المسائل التي تناولها الكتاب علىٰ مسألة ما إذا كانت السعادة والشقاء في الحياة الأخرىٰ مقدرتين أم لا، وكذا الفرق بين القضاء والقدر، ومعنىٰ الهدىٰ والضلال، والكسب البشري فيما يتعلق بالجبر الإلهي.

ومن الأمور المثيرة للاهتمام في هذا الكتاب هي المناظرة التخيلية التي أقامها ابن القيم بين الفريقين. ويرىٰ ابن القيم أن أطروحة الجبرية مردودة؛ لأنها تجعل إرسال الأنبياء بلا مغزىٰ، وتحبط غاية الثواب والعقاب في الحياة الآخرة.

٢/ ١/ ١٥ - «إعلام الموقعين عن رب العالمين»

اضطلع بترجمة هذا العمل المهم إلىٰ الإندونيسية: كمال الدين سعدي الحرمين وآسيب سيف الله تحت عنوان: *Panduan Hukum Islam*، ونُشر في أربعة مجلدات عن طريق بوشتاكا عزام، جاكرتا عام ٢٠٠٠ م. ونُشر باب من هذا الكتاب عن مسألة التقليد مُنفصلًا تحت عنوان: «رسالة في التقليد» بتحقيق: محمد حسيني عفيفي، بيروت (المكتب الإسلامي)، عام ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م. وأعد النسخة الإندونيسية من هذا الجزء: كثور شوهاردي، ونُشرت عن طريق دار الفلاح، جاكرتا عام ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠٠ م.

ويُشير المحقق في التمهيد إلىٰ الجهد الذي بذله لتصحيح الأخطاء الموجودة في النصوص المطبوعة السابقة، فضلًا عن عزوه نصوص القرآن والحديث إلىٰ مصادرها، وبيان معاني المصطلحات، وكذا الكلمات المبهمة، والإشارة إلىٰ أصل جميع الأحكام الواردة في الكتاب.

❑ **وتشتمل النسخة علىٰ فهرس جديد، كالآتي:**

١ - ما هو التقليد؟ لماذا يختلف عن الاتباع وأوجه هذا الاختلاف.

٢ - معارضة الأئمة الأربعة للتقليد.

٣ - مناظرة تخيلية بين مَن يتمسكون بالتقليد ومَن يعارضونه.



٢/٢ - أعمال ابن القيم المترجمة جزئيًا

٢/٢/١ - الطب النبوي

يُعَدُّ هذا النص جزءًا من كتاب «زاد المعاد في هدي خير العباد». وتوجد أكثر من أربع نسخ من هذا العمل باللغة الملايوية الإندونيسية: تحمل الأولىٰ عنوان: *Panduan Rawatan Perubatan Berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah* «دليل التداوي من القرآن الكريم والسنة النبوية»، وتُرجم بواسطة: روزالي محمد عيسىٰ، ونُشر عن طريق ثينكرز ليبراري، سلانجور، ماليزيا، عام ١٩٩٦ م. ونُشرت نسخة ثانية بعنوان: *Sistem Perubatan Nabi* «منهج الطب النيوي» عن طريق دار الباز، سلانجور، ماليزيا، عام ٢٠٠٠ م. وظهرت النسختان الأخريان في إندونيسيا بعنوان: *Kiat Sehat ala Rasulullah SAW. Cara Hidup Sehat Rasulullah dan Sahbat* «نصائح صحية من النبي. كيف تحيا حياة صحية علىٰ طريقة النبي وصحابته» و*Metode Pengobatan Nabi* «طريقة الطب النبوي»، ونُشرت النسخة الأولىٰ عن طريق نجلا برس، والثانية عن طريق جريا علم.

ينتصر ابن القيم في هذا الكتاب للطب النبوي وطرق الشفاء الواردة في القرآن علىٰ حساب النظريات الطبية التي اسْتُجْلِبَتْ من الإغريق، مقدمًا بذلك دليلًا للعلاج الطبي يتسق مع الأصول الإسلامية.

وتشتمل طرق الاستطباب التي يوردها ابن القيم على الأطعمة وبعض الوصفات الطبية البسيطة، ومنها العسل والحجامة والكي، فيما عدا الجراحة.

واشتملت موضوعات أخرىٰ علىٰ الحمىٰ، والبرص، والطاعون، واللدغات السامة، والوقاية من الحشرات كالبعوض، والوقاية من العين، ومبادئ العزل في الجماع، ونظريات تتعلق بالأجنة والتشريح، وكذا السلوك اللائق بالأطباء وعلاج الأمراض الثانوية، مثل: الصداع ونزيف الأنف والسعال وعرق النسا.

ويذكر ابن القيم أن استخدام الخمر والمواد المخدرة في التداوي محرم. وساق ابن القيم عددًا من الأدعية المستحبة للمريض، وبيَّن أشكالًا للتمائم التي تُستخدم في مناسبات بعينها.

٢/٢/٢ـ الفراسة

هذا النص القصير الذي يُعَدُّ جزءًا من كتاب «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» تُرجم إلىٰ اللغة الإندونيسية بواسطة أ. هـ. بديع الله، ونُشر بعنوان: *Firasat* عن طريق بوشتاكا عزام، جاكرتا، عام ٢٠٠٠ م. واعتمدت هذه النسخة علىٰ نص بتحقيق صالح أحمد السامرائي، نُشر عام ١٩٨٦ م عن طريق المكتبة الوطنية، بغداد. ويُشير المحقق إلىٰ أنه قارن المخطوطة بالنص المطبوع بتحقيق: محمد حامد الفقي.

وتجدر الإشارة إلىٰ أن عنوان الكتاب لا يدل علىٰ محتواه نوعًا ما، فهو في واقع الأمر يدور موضوعه حول الاعتماد علىٰ الفطنة في حل الخلافات

القانونية - أو ما يُعرف في وقتنا الحالي بقانون البينات المعمول به فيما يخص الشهادات (الشفهية أو المكتوبة) وأنواع أخرىٰ من الأدلة المعتبرة في الإجراءات القضائية.

٢/ ٢/ ٣- «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح»

نُشرت النسخة المختصرة من هذا الكتاب مع الشروح المتعلقة به بترجمة ليلىٰ مبروك عام ١٩٨٨ م عن طريق بوشتاكا الكوثر، جاكرتا، تحت عنوان: *Tentag Roh. Perjalanan Bersama Roh di Alam Lain*.

والكتاب -شأنه في ذلك شأن النسخة الكاملة الأصلية منه - به إجابة عن جميع الأسئلة التي قد يسألها السائل عن الحياة الأبدية في الجنة، وما سيلقاه ويراه ساكنوها.

٢/ ٢/ ٤- «إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان»

أُعِدَّتِ النسخة الإندونيسية من هذا العمل، والتي حملت عنوان: *Manajemen Kalbu - Melum - puhkan Senjata Syetan* «إحباط سلاح الشيطان» بواسطة: عين الحارس عمر عرفين طيب، ونُشرت عن طريق دار الفلاح، جاكرتا، عام ٢٠٠٠ م.

وهي في الأساس ترجمة لنسخة مختصرة للكتاب الأصلي بتحقيق: علي بن حسن بن علي بن عبد الحميد، بعنوان: «موارد الأمان المنتقىٰ من إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان» (دار ابن الجوزي)، ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م.

ويُشير المحقق الإندونيسي بفخر إلىٰ معرفته الشخصية بمؤلف النسخة المختصرة - والذي كان أحد تلاميذ الشيخ الشهير ناصر الدين الألباني.

ويتألف كتاب «إغاثة اللهفان» من حوالي خمسمائة صفحة وثلاثة عشر بابًا وكل باب مقسم إلىٰ مباحثَ فرعيةٍ. ويُسْتَهَلُّ الكتاب بتناول ثلاثة أحوال للقلب، وهي: القلب السليم، والقلب المريض، والقلب الميت.

ويوجد وصف تحليلي للأسباب المختلفة للأمراض النفسية، وجمود الأطراف، والموت في الأبواب اللاحقة.

كما يُوجد تناول للطرق والوسائل المستحبة لعلاج كل حالة، واستعادة الصحة النفسية. وتتحدث بقية الأبواب عن جميع أنواع الحيل والأسلحة التي تستخدمها الشياطين - عادة - ضد البشر، وتشتمل علىٰ إرشادات عملية يسوقها ابن القيم للتغلب عليها.

٢/ ٢/ ٥ - «الفروق النفسية بين صفات النفس الطيبة والخبيثة»

يقول محقق الكتاب، أبو حذيفة إبراهيم بن محمد إن هذا العمل يُعَدُّ جزءًا من كتاب «الروح» المشهور لابن القيم، وهو علىٰ وجه التحديد الجزء الذي يتناول الأنواع الثلاثة للنفس البشرية؛ وهي: المطمئنة، واللوامة، والأمارة بالسوء. وتولىٰ ترجمة الكتاب: أبو أحمد ناجح، وحمل عنوان: *Etika Kesucian. Wacana Penyucian Jiwa, Entitas Sikap Hidup Muslim* «نقاء الأخلاق. كيف نقي النفس التي هي عنصر جوهري في حياة المسلم»، ونُشر عام ١٩٩٨ م عن طريق رسالة جوشتي، سورابايا.

٢/ ٢/ ٦ ـ «زاد المعاد في هدي خير العباد»

نُشرت ترجمة كاملة لهذا العمل عام ١٩٩٩ م عن طريق بوشتاكا الكوثر، جاكرتا. ويُشير الناشر إلىٰ أن هذا الكتاب هو مما ينبغي لكل مسلم يريد أن يتبع سنة النبي أن يقرأه.

ويقدم ابن القيم للقارئ في هذا الكتاب كل ما يُريد أن يعرفه عن النبي من نسبه وصفاته وشمائله وعاداته، ومعاملاته مع الناس في جميع مناحي الحياة وفتاواه الشرعية وغزواته. واعتمد في هذه الترجمة علىٰ النص الأصلي المنشور عام ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩ م عن طريق دار التقوىٰ، بيروت.

٢/ ٢/ ٧ـ «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة»

نُشرت النسخة الإندونيسية من هذا الكتاب بعنوان: *Buah Ilmu* «ثمرة العلم» عن طريق بوشتاكا عزام، جاكرتا عام ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٠ م. وتعتمد علىٰ الجزء المنشور بتحقيق: أبي الحارث الحلبي الأثري بعنوان: «العلم» في الرياض عام ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م[1].

وتتوفر ترجمة جزئية أخرىٰ بواسطة كثور شوهاردي نُشرت عن طريق بوشتاكا الكوثر عام ١٩٨٨ م بعنوان مختلف نسبيًّا: *Mendulang Faidah dari Lautan Ilmu* «استخلاص الفوائد من محيط العلم». وتعتمد هذه

(١) يوافق هذا الجزء مجلد ١، صفحات ٢١٩-٥٤٢ من النص الأصلي، القاهرة، ١٣٢٣-١٣٢٥ هـ/ ١٩٠٥-١٩٠٧ م.

النسخة الثانية علىٰ النص المحقق من جانب علي بن حسن الحلبي الأثري بعنوان: «فوائد الفوائد»، دمشق (دار ابن الجوزي)، ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٧ م.

ويقول الناشر الإندونيسي في تمهيد النسخة: إنه لَمِنْ حسن حظنا أن أخرج لنا ابن تيمية عالمًا بقدر ابن قيم الجوزية.

□ **والكتاب مُقسم إلىٰ أربعة عشر بابًا، تتناول ما يلي:**

١ - المفاهيم ذات الصلة بالعقيدة والتوحيد مثل: الإخلاص والعبودية والتوكل علىٰ الله.

٢ - تفسير أجزاء وآيات مُختارة من القرآن الكريم.

٣ - عِبَرًا من الحديث النبوي عن مكانة تقوىٰ الله وضرورة الاستعصام بالسنة.

٤ - تذكرة بأن ترك ما أمر الله به هو أكثر خطرًا من عدم اجتناب نواهيه.

٥ - أنواع العلم والعلماء.

٦ - طبيعة النفس البشرية.

٧ - الإيمان والكفر وأصلهما وخصائصهما.

٨ - آثار الذنوب والمعاصي.

٩ - الرحلة الروحانية إلىٰ الله.

١٠ - خفايا القلب.

١١ - حياة بعض الأتقياء.

١٢ - مسائل متنوعة تتعلق بالطبيعة البشرية.

١٣ - حلًّا لمعضلة الخير والشر، والملائكة والشياطين، والحلال والحرام، والطاعة والمعصية.

١٤ - مذكرات قصيرة عن التقدير الإلهي، والأقوال المأثورة والأمثال.



٣/٢ـ «دراسات عن ابن القيم»

٢/ ٣/ ١ ـ هارون، نصر

Ijtihad Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam Konteks Perubahan

اجتهاد ابن القيم في سياق التغيير الاجتماعي[١]

يحاول المؤلف تسليط الضوء علىٰ العلاقة الجدلية بين الفقه والأحوال المتغيرة للمجتمع مع الإشارة علىٰ نحو خاص إلىٰ موقف ابن القيم الحاسم إزاء التقليد والتعصب والاجتهاد.

وتشير الرسالة إلىٰ أنه علىٰ الرغم من اتباع ابن القيم المذهب الحنبلي، فإنه لم يوافق علىٰ الدوام آراء ابن حنبل، ومن هنا يُمكن أن يُطلق عليه لقب المجتهد المنتسب، أي: العالم المؤهل القادر علىٰ التوصل إلىٰ رأي شرعي مستقل وأحيانًا مختلف في إطار المبادئ المنهجية لمذهبه.

ويُشير المؤلف كذلك إلىٰ أن ابن القيم لم يقر الاستحسان في الاستدلال الفقهي، واعتبره رأيًا مذمومًا. إلا أن ابن القيم أقر بحجية القياس، ومن هنا يخلص المؤلف إلىٰ أن الخلاف في المسألة كان اصطلاحيًّا أكثر منه جوهريًّا، بمعنىٰ أن ابن القيم رفض الاستحسان (الذي هو ابتكار أحدث عهدًا)، ولم

---

(١) رسالة دكتوراه (المعهد الإسلامي للدولة (*IAIN*)، جامعة شريف هداية الله الإسلامية)، جاكرتا ١٩٩٧ م.

يرفض مبدأ حل المسائل الفقهية عن طريق إعمال العقل في الأمور التي لا يشملها نص صريح.

ويبدو أن المؤلف كان مبهورًا بمبدأ أن الفتاوىٰ تتغير وتختلف بحسب اختلاف الأزمنة والأمكنة والنيات والعوائد، مُدعيًا أن هذا العنصر أصل في الفكر الشرعي لابن القيم، كما أنه يعود بالنفع علىٰ المسلمين في وقتنا الحالي.

٢/ ٣/ ٢ ـ ابن نزار تمار جايا

Pemikiran Kalam Ibn Qayyim al-Jauziyyah

(الفكر الكلامي لابن قيم الجوزية)[1]

يتمثل الهدف الرئيس من هذه الدراسة التحليلية لكتابات ابن القيم الكلامية في بيان موقفه من قضايا مثل: العقل البشري مقابل الوحي، وصفات الله، وحرية الإرادة، والقدر، ومسألة التأويل.

ويُشير المؤلف إلىٰ أن ابن القيم كان يرجح طريقة الجمع متىٰ تعارض النص المقدس والعقل. فأفعال الله لوازم لصفاته، وصفاته لوازم لجوهره. وكل ذلك يجب قبوله كما هو من دون تجسيم أو تأويلات مجازية.

وميز ابن القيم بين نوعين من الاعتداء في حق الله، أحدهما يتعلق بالإرادة الكونية، والآخر بصلة المرء بالإرادة الدينية، وأنه يجب فهم العدالة الإلهية فهمًا مرتبطًا بحكمته فيما يخص مصلحة مخلوقاته.

---

(١) رسالة دكتوراه (المعهد الإسلامي للدولة (*IAIN*)، جامعة شريف هداية الله الإسلامية)، جاكرتا ١٩٩٩.

إن الإنسان مخول لحرية الاختيار والفعل في حدود سنة الله وبمقتضاها. وابن القيم إذ كان يقول بأزلية الجنة، فإنه كان ينكر أزلية النار(١).

ويُشير المؤلف أخيرًا إلىٰ أن منهجية ابن القيم في تناول المسائل الكلامية اختلفت عن منهجيات معظم المتكلمين السنة من عدة وجوه؛ إذ كان ابن القيم قادرًا علىٰ تقديم محاجات عقلية تدعم أطروحاته مع التمسك في الوقت ذاته بالنص المنزل والحديث النبوي.

٢/ ٣/ ٣ـ إبراهيم، محمد

Konep Tauhid dan Sifat-sifat Allah Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyya

«مفهوم التوحيد والصفات الإلهية وَفْقًا لابن قيم الجوزية»(٢)

تتألف هذه الدراسة من ستة فصول، ومقدمة عامة، وثبت مراجع ذاتي، وخاتمة. ويشتمل الفصل الرابع علىٰ الموضوع الرئيس؛ إذ يوجد بيان لتفرقة ابن القيم بين توحيد العلم، والتوحيد القصدي الإرادي، وإنكارهما.

ويتناول الفصل التالي آراء ابن القيم حول الصفات الإلهية. ويُشير المؤلف إلىٰ أن موقف ابن القيم يُشبه موقف شيخه ابن تيمية؛ وهو إثبات صفات الله كما جاءت في النصوص المنزلة بلا كيف، ومن دون الوقوع في التجسيم، ومن ثَمَّ، رفض أي نوع من أنواع التعطيل.

---

(١) عن مسألة النار وأزليتها، يُنظر: مقال جون هوفر في هذا الإصدار.

(٢) رسالة ماجستير (أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة مالايا)، كوالالمبور، ١٩٩٩.

ويؤكد هذا الاستنتاج جملة من النقاط المهمة، ويبين أن ابن القيم كان مُجددًا حقًّا في علم الكلام، وأنه كرَّس حياته لغاية تصحيح المغالطات، وإزالة اللبس بين المسلمين؛ وأنه أقام آراءه علىٰ أسس من القرآن والسنة، وأنه استخدم المحاجات العقلية لتدعيم أطروحاته؛ ومن ثَمَّ، فإننا لا نجانب الحقيقة إذا ما قلنا: إن ابن القيم هو عالم من علماء أهل السنة مِمَّنْ ساروا علىٰ خُطا السلف الصالح.

٢/ ٣/ ٤ـ سيف الأنام، أحمد

Kriteria Kesahihan Hadis menurut Ibn Qayyim al_Jawziyya

«شروط ابن قيم الجوزية لإثبات صحة الحديث»[1]

استندت هذه الدراسة إلىٰ كتاب «المنار المنيف في الصحيح والضعيف» وحاولت بيان الشروط التي وضعها ابن القيم للتثبت من صحة الأحاديث المنسوبة إلىٰ النبي من عدمها.

❑ واستنتجت الدراسة أن ابن القيم يرىٰ أن صحة السند لا تضمن علىٰ الدوام صحة المتن. ويُشير المؤلف إلىٰ أن ابن القيم وضع خمسة شروط لإثبات صحة الحديث، وهي:

١ – عدالة الرواة.

٢ – الخلو من العلة.

٣ – الخلو من الشذوذ.

---

(١) رسالة دكتوراه (المعهد الإسلامي للدولة (*IAIN*)، جامعة شريف هداية الله الإسلامية)، جاكرتا ١٩٩٧.

٤ - الخلو من النكارة.

٥ - عدم التعارض أو المخالفة بين الرواة.

وقاس المؤلف هذه الشروط الخمسة علىٰ مجموعة من الأحاديث التي انتقاها عشوائيًّا من «المنار المنيف» لابن القيم، ووجد أن أحكام ابن القيم علىٰ الأحاديث تتسق وشروط الصحة التي وضعها.

واستنتج المؤلف أن منهجية ابن القيم كانت معتدلة بوجه عام، ولم تتسم بالتشدد أو التفريط، وأن شروطه وافقت شروط المحدّثين في مجملها.

٢/ ٣/ ٥ـ عبد الله، موجيونو

Dialektika Hukum Islam dan Perubahan Sosial. Sebuah Refleksi sosiologis atas pemikiran Ibn Qayyim al-Jauziyyah

«العلاقة الجدلية بين الشريعة الإسلامية والتغير الاجتماعي. نظرة اجتماعية في الفكر الشرعي لابن قيم الجوزية»[1]

يُحاول هذا الكتاب معتمدًا علىٰ أطروحة المؤلف أن يستقصي مبدأ المرونة المزعوم الذي اعتنقه ابن القيم في نظريته الشرعية؛ وهو أن الفتاوىٰ تختلف بحسب اختلاف الأحوال. ويقدم أول فصلين إطارًا نظريًّا؛ إذْ يورد المؤلف فرضياتٍ مغلوطةً؛ ومنها: أن الشريعة الإسلامية هي نتاج فكري للعلماء والفقهاء المسلمين، وأن الشريعة الإسلامية تطورت تدريجيًّا، ومن ثَمَّ، فهي في حالة تغير مستمر، ولن تستقر في حالة نهائية أبدًا؛ وأن التغير الاجتماعي سوف يؤثر حتمًا علىٰ الشريعة الإسلامية، بل وسيدخلها في

---

(١) سوراكارتا ٢٠٠٣ م.

أطوار جديدة.

من الواضح أن المؤلف يخلط بين الشريعة الإسلامية والفقه وأخفق المؤلف كذلك في التفرقة بين النص الشرعي والفتوىٰ التي تعكس اجتهاد الفقهاء.

ويُمكن إيجاز القول بأن المؤلف خلط الموقف المعتدل لابن القيم بمبدأ «الغايات تبرر الوسائل»، وأن الشريعة الإلهية تُطوّع بحسب المجتمع. ويقدم المؤلف في أطروحته نبذة عن حياة ابن القيم، ثم يورد بيانًا لما يدعي أنه نظرية ابن القيم عن التطور الشرعي الذي يتناوله في سياق اجتماعي.

٢/ ٣/ ٦ ـ يوسف، أحمد إقبال بن محمد

«نقد ابن القيم للتصوف الفلسفي دحض نظرية التلمساني عن وحدة الوجود»[١]

يُقدم هذا العمل تحليلًا نصيًّا مقارنًا لكتاب «مدارج السالكين» لابن القيم، وكتاب «شرح منازل السائرين إلىٰ الحق المبين» للتلمساني، وكلاهما شرح مطول لأطروحة قصيرة كتبها أبو إسماعيل الهروي العالم الصوفي الحنبلي الكبير (ت ٤٨١ هـ/ ١٠٨٩ م). وأَوْلَتْ هذه الرسالة اهتمامًا خاصًّا لمفهوم «المشاهدة» لبيان الآراء المتعارضة لابن القيم والتلمساني عن مسألة وحدة الوجود.

---

(١) رسالة ماجستير (الجامعة الإسلامية العالمية (ماليزيا)) كوالالمبور ٢٠٠٤.

ويُشير المؤلف إلىٰ أن ابن القيم كان له موقف حاسم لا هوادة فيه فيما يخص التصوف الفلسفي، شأنه في ذلك شأن شيخه ابن تيمية. ويقترح المؤلف في خاتمته أن وحدة الشهود يجب اعتناقها بدلًا من وحدة الوجود، وأن التصوف ينبغي أن يعتمد في توجهاته علىٰ السنة النبوية لا الفلسفة.

٢/ ٣/ ٧ـ إسماعيل، ماستورا

Analisis Terhadap Pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyy mengenai Hak Beragama Orang bukan Islam di dalam Negra Islam. Kajian dalam Aḥkām Ahl al-Dhimmah

«آراء ابن قيم الجوزية عن حقوق الرعايا غير المسلمين في الدولة الإسلامية. دراسة تحليلية لكتاب أحكام أهل الذمة لابن القيم»[١]

يسلط هذا العمل المهم الضوء علىٰ آراء ابن القيم عن الحقوق الدينية لغير المسلمين، والتي ذكرها بالتفصيل في مجموع كتاباته الذي حمل عنوان: «أحكام أهل الذمة»، ويَدَّعِي المؤلف أن آراء ابن القيم بخصوص غير الذميين لا تختلف اختلافًا ملحوظًا عن آراء غيره من العلماء. ويتمثل الاختلاف الوحيد في هذا الصدد في فهمهم لمبدأ المصلحة وتطبيقهم له.

ويخلص المؤلف إلىٰ أن ابن القيم يرىٰ أن الحقوق الدينية للرعايا غير المسلمين يجب حمايتها من قِبَل الدولة علىٰ ألا يكون ذلك بلا ضابط، ولكن وَفْقًا للفتاوىٰ التي قال بها الفقهاء.

---

(١) رسالة ماجستير (أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة ملايا) كوالالمبور ٢٠٠٧.



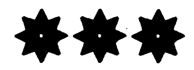
٢/ ٣/ ٨ ـ محمد يوسف، محمد إزوان

Metodologi Ibn Qayyim al_Jawziyya dalam Kitab al_Amthal fi al_quran

«المنهجية التفسيرية لابن قيم الجوزية في كتابه الأمثال في القرآن»[1]

تُفصّل هذه الأطروحة المنهجية التفسيرية لابن القيم، التي تتجلىٰ في كتابه «الأمثال في القرآن». ويستهلُّ المؤلف رسالته بمناقشة حول الطريقة التي اعتمدها ابن القيم في تأليفه الكتاب. يقول المؤلف: إن ابن القيم لم يبتكر طريقة جديدة للتفسير، ولكن تمسك بالطريقة التقليدية التي اعتمدها المفسرون الأوائل مِمَّن سبقوه.

بمعنىٰ أنه فسر الأمثلة الموجودة في القرآن بالإحالة إلىٰ آيات قرآنية أخرىٰ وأحاديث نبوية، وكذا أقوال الصحابة. إلا أن ابن القيم أظهر في حالات معدودة فهمًا جديدًا لهذه الآيات.



(١) رسالة ماجستير (أكاديمية الدراسات الإسلامية، جامعة ملايا) كوالالمبور ٢٠٠٧.



الخاتمة

كان من نتائج عملية التحول إلىٰ الإسلام التي استمرت منذ القرن الثالث عشر الميلادي في الأرخبيل الملايوي الإندونيسي أن حدث تغير جذري في الرؤية العامة للناس.

وبحسب العطاس، فإنه عقب تحول «القوام» الهيكلي الذي شكّل الطور الأول لعملية التحول (من ١٢٠٠ إلىٰ ١٤٠٠ م)، بدأ المسلمون الملايويون الإندونيسيون في استيعاب المفاهيم الأساسية التي تتألف منها الرؤية العامة للإسلام مثل التوحيد والنبوة، ومع ذلك، فإنهم ما زالوا متأثرين بدرجة ما بتلك الرؤية القديمة.

وفي الطور الثالث (منذ مطلع القرن الثامن عشر الميلادي فصاعدًا)، عززت هيمنة الإسلام المؤثرات الثقافية التي جاء بها المستعمرون الغربيون، مستنهضين بذلك الروح العلمية العقلانية الدينية التي أرسىٰ الإسلام ركائزها الفلسفية فيما سبق(١).

وهكذا في أواخر القرن التاسع عشر، وخلال القرن العشرين، أصبح الإسلام متغلغلًا في نفوس الناس حتىٰ إن الكثيرين يَعُدُّون الإسلام مكونًا جوهريًّا لهويتهم العرقية؛ وهكذا أصبح انتماء الشخص إلىٰ الملايو أو آتيشه

---

(١) يُنظر:

al-Attas, Syed Muhammad al Naquib: Islam and Secularism, Kuala Lumpur 1978, pp. 161–162.

أو سونديون أو البنجر أو البوقس أو مادورا مرادفًا لكونه مسلمًا كمرادفة أوروبية الشخص لكونه مسيحيًّا.

ومما تجدر الإشارة إليه مع ذلك هو أنه عبر هذه القرون وحتىٰ وقتنا الحالي كان ولا يزال المذهبان الشافعي والأشعري المذهبين السائدين بين سكان الأرخبيل الملايوي والإندونيسي. وينظر العوام إلىٰ مَن يخالف هذين المذهبين علىٰ أنه منحرف عن الطريق المستقيم.

وربما كان يوجد بعض الشيعة في سومطرة وأجزاء أخرىٰ من المنطقة، ولكنهم غادروا، ولم يخلفوا وراءهم إلا أثرًا قليلًا. وينطبق الأمر ذاته علىٰ الوهابية والمذاهب ذات الصلة بها، مثل: مذهب ابن تيمية، والتي وجدت دائمًا مقاومة من الناس.

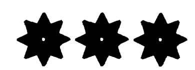
وفيما يخص ابن القيم، يُمكن الخلوص بناءً علىٰ الدراسة السابقة إلىٰ أن أثره واضح بقدر ما، ليس فقط في الأدبيات الصوفية ذات الشعبية، ولكن أيضًا في الأعمال الأكاديمية التي تناولت علم الكلام والشريعة. كما أن الطباعة المستمرة لأعماله المترجمة هي دليل من جملة أدلة علىٰ اهتمام لم يخفت بريقه بفكره.

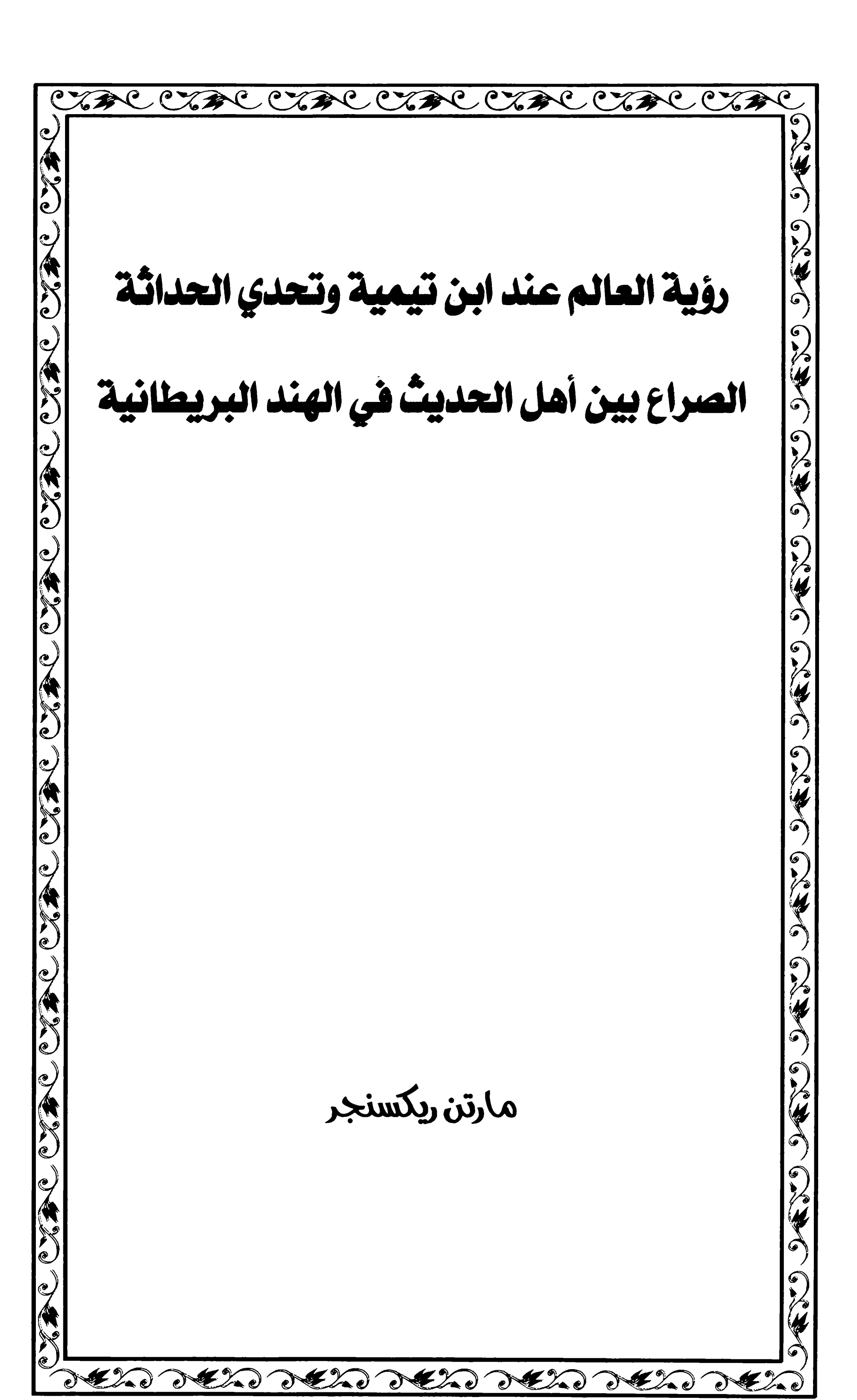
وبجانب تأثير حركات التجديد، مثل: المحمدية، ونهضة العلماء، ومنظمة الاتحاد الإسلامي، فلقد أَدَّىٰ الشباب العائدون من الشرق الأوسط دورًا كبيرًا في الترويج لأعمال ابن القيم عن العبادات والأخلاق والشريعة وعلم الكلام.

وعلىٰ الرغم من أن الترجمة تتسم بوجه عام بالوضوح والأمانة في النقل من النص المترجم منه، فإن وجود الكثير من الأخطاء فيها، وعدم المبالاة

بتصويبها، وتمحيص النصوص، وإدخال الشروح عليها يدل علىٰ أن الغرض منها كان تجاريًّا في معظم الأحوال أكثر منه علميًّا.

وإذ نُشير مرة أخرىٰ إلىٰ قضية الراديكالية التي تطرقنا إليها في مستهل هذه الدراسة، فإننا استعرضنا أدلة تاريخية تدل علىٰ أن الأفكار السلفية جِيْءَ بها إلىٰ العالم الملايوي قبل أن تُتاح أعمال ابن تيمية وابن قيم الجوزية وغيرهما للملايويين الإندونيسيين بوقت طويل، وإن كان يوجد رابط بين السلفية والراديكالية كما أشار البعض، فعلىٰ الأرجح أن علاقته الزمنية لا السببية. وهذا يعني أنه من المغالطات أن تُعزىٰ الراديكالية إلىٰ الأعمال الأدبية لهؤلاء العلماء، بل يجب النظر إلىٰ مجموعة من العوامل التي هي في الأساس ذات طبيعة سياسية واقتصادية ونفسية لفهم هذه الظاهرة المزعجة فهمًا أفضل.

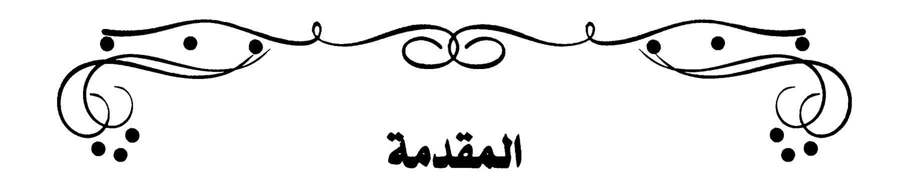




رؤية العالم عند ابن تيمية وتحدي الحداثة

الصراع بين أهل الحديث في الهند البريطانية

مارتن ريكسنجر



المقدمة

ظل ابن تيمية، الذي اعتُبر غريب الأطوار رغم أنه كان حاد الذكاء، شخصية علىٰ هامش الحياة الفكرية الإسلامية لقرون حتىٰ صارت أفكاره مصدرًا رئيسًا لإلهام عدد من الحركات السياسية والدينية علىٰ حد سواء منذ القرن الثامن عشر. وفي القرن العشرين، برز في نهاية المطاف كأحد أهم القامات الفكرية في العالم الإسلامي(١).

والحقيقة أن إعادة اكتشاف ابن تيمية تزامن مع زيادة هيمنة القوىٰ الأوروبية علىٰ العالم الإسلامي وما تبع ذلك من تغير اجتماعي جذري أسهم في دعم الفكرة القائلة بأن أفكاره الدينية كانت ترتبط ارتباطًا إيجابيًا بـ «الحداثة».

وقد تعزز هذا المفهوم بحقيقة أن فكره السلفي بدا وكأنه فكر موازٍ

---

(١) قد لاحظ العلماء الغربيون المعاصرون الأوائل هذا التطور:

Goldziher, Ignaz: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1920, pp. 339–340

Laoust, Henri: Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-dīn Aḥmad Ibn Taimīya, canoniste Ḥanbalite. Né à Ḥarrān en 661/1262, mort à Damas en 728/1328; thèse pour le doctorat, Cairo 1939, pp. 557–575.

لتقييم حديث بهذا الشأن:

Krawietz, Birgit: Ibn Taymiyya. Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten, in: Enrico Pattaro, Martin Schulte, Boris Topornin and Dieter Wyduckel (eds.): Theorie des Rechts und der Gesellschaft. Festschrift für Werner Krawietz zum 70. Geburtstag, Berlin 2003, pp. 39–62, here pp. 41–42.

للبروتستانتينية التي يعتقد أنها كانت المحفز للتحول باتجاه الحداثة العقلانية في الغرب.

ألا يبدو هجومه علىٰ تقديس أولياء الصوفية والعقائد الشعبية مشابهًا للهجوم علىٰ الكنيسة في عصر الإصلاح؟ وألا يبدو كذلك أن إصراره علىٰ ضرورة الاعتماد علىٰ أدلة نصية من المصادر الرئيسة: القرآن والسنة، يشبه المبدأ البروتستانتي القائل بأن المرجعية للنص المقدس وحده *sola scriptura*؟

هذه الفكرة لم يدعمها العلماء الغربيون في المقام الأول. وقد أشار المربي والمصلح الحداثي السيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨) إلىٰ العلاقة الوثيقة بالتراث السلفي حين قال: «في رأيي أن ما يمثله البروتستانت للرومان الكاثوليك (مشابه) جدًّا لما يمثله الفكر الوهابي للفرق المحمدية الأخرىٰ»[١].

---

(١) سيد أحمد خان (سيد أحمد بهادور): د.

Sayyid Aḥmad Khān (Syed Ahmed Bahadoor): Dr. Hunter's «Our Indian Mussulmans. Are they Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?»; Compiled by a Mahomedan, London 1872, pp. 7, 11–14

وينحدر سيد أحمد خان من عائلة تنتمي للطريقة المحمدية. انظر أدناه:

Pearson, Harlan Otto: Islamic Reform and Revival in Nineteenth Century India, New Delhi 2008, pp. 204–209 (originally PhD thesis, Duke University 1979).

كما كتب *Rāh-i sunnat awr radd-i bidʿat* عام ١٩٥٠ الذي لم يستشهد فيه بابن تيمية. انظر

Sayyid Aḥmad Khān: Maqālāt-i Sar Sayyid, ed. By Muḥammad Ismāʿīl Pānīpatī, Lahore 1990, vol. 5 akhlāqī awr iṣlāḥī maḍāmīn, pp. 354–429.

علىٰ الرغم من أن رؤيته العقدية تغيرت تغيرًا جذريًّا بعد عام ١٨٥٧، فقد تبع أهل=

وفي العقود الأخيرة، أصرّ فضل الرحمن (١٩١٩-١٩٨٨) على القول بأنه «يجب أن نقول: إنه لكي تحدث إعادة هيكلة حقيقية في الإسلام، ينبغي أن تعاد المسارات كلها إلى ابن تيمية وَفْق اعتبارات محددة»[١].

ويُدرج أستاذ الفلسفة المصري حسن حنفي (ولد ١٩٣٥) ابن تيمية ومحمد ابن عبد الوهاب كآباء لمشروعه «اليسار الإسلامي» الذي يعتقد أنه سيكون نقطة الانطلاق لحركة إحياء العالم الإسلامي في مقابل الغرب المتراجع[٢].

وقد ذهب بعض العلماء - على الرغم من قلة عددهم للغاية - فيما يتعلق بابن تيمية، إلى وجود خطوط تقاطع واضحة بين البروتستانتينية والحركات

= الحديث في العبادات طوال حياته. انظر:

Riexinger, Martin: Sanāʾullāh Amritsarī (1868–1948) im Punjab unter britischer Herrschaft, Würzburg 2004, pp. 167, 171

إضافة إلى ذلك، فقد دافع عن أهل الحديث ضد من يتهمهم بأنهم مروجو فتن، انظر:

Sayyid Aḥmad Khān: Wahhābī. Ahl-i Ḥadīth yā muttabiʿ-i ḥadīth, in: idem: Maqālāt-i Sar Sayyid, Lahore 1992, vol. 9 mulkī u siyāsī maḍāmīn, pp. 210–212.

وحتى قبل ذلك، ساوى الرحالة البريطانيون والمبشرون البروتستانت بين السلفيين المسلمين والبروتستانت، انظر:

Pearson, Islamic Reform, pp. 147, 191, 194, 229.

(١) انظر: *Rahman, Fazlur: Revival and Reform in Islam, ed. by Ebrahim Moosa, Oxford 1999, p. 132.*

(٢) انظر:

Riexinger, Martin: Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Ḥasan Ḥanafī's Projects «The Islamic Left» and «Occidentalism» (and their Uncritical Reading), in: Die Welt des Islams 47 (2007), pp. 63–117, here pp. 74–74, 93.

الإسلامية السلفية[١].

ويُظهر العمل الميداني بين هذه الحركات أن هذه المعادلة شائعة بين أعضائها والمراقبين من خارج صفوفهم علىٰ المستوىٰ المحلي[٢].

بعيدًا عن حقيقة أن الصلة بين البروتستانتينية والحداثة في أوروبا أقل ثبوتًا حتىٰ من التأكيدات المتعددة غير الدقيقة في أطروحة «فيبر» حول الصلة

---

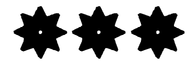
(١) انظر:
Gellner, Ernest: Muslim Society, Cambridge 1981, pp. 131–148; Utvik, Bjorn Olav: A Pervasive Seriousness Invaded the Country. Islamism, Cromwell's Ghost in the Middle East, in: Prijo Markkola & Stein Tonnesson (eds.): Between National Histories and Global History, Helsinki 1997, pp. 129–142
ولكتابات أكثر تحفظًا:
Loimeier, Roman: Is There Something Like «Protestant Islam»?, in: Die Welt des Islams 45 (2005), pp. 216–254;
Schöller, Marco: Ibn Taymīyah und nochmals die Frage nach einer Reformation im Islam, in: Otto Jastrow, Shabo Talay and Herta Hafenrichter (eds.): Studien zur Semitistik und Arabistik. Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag, Wiesbaden 2008, pp. 363–384, here pp. 373–384;
ويتبنىٰ رودولف بيترز في
Peters (Peters, Rudolph: Islamischer Fundamentalismus. Glaube, Handeln, Führung, in: Wolfgang Schluchter (ed.): Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik, Frankfurt/Main 1987, pp. 217–241, here p. 229).
نهجًا معاكسًا ويقدم أوجه الشبه بين الحركات الإسلامية السلفية والبروتستانتينية علىٰ أنها دليل معاكس للدور المحوري الذي لعبته البروتستانتينية في وضع الرأسمالية.

(٢) فيما يتعلق بمنطقة أفريقيا جنوب الصحراء انظر: *Loimeier, Protestant Islam, pp.* ٢١٧–٢١٩: وقد سمعت هذه الملاحظة بنفسي في محادثة مع أبرز جامعي المواد ذات الصلة بحركة أهل الحديث ضياء الله خوخار في جوجرانوالا، وكذلك من محمد خالد مسعود.

بين البروتستانتينية والرأسمالية[1]، فإن التشابه المزعوم بين طرح ابن تيمية والطرح الحداثي أكثر إشكالية. ويتمثل أحد أسباب ذلك في الجانب المهمل حتىٰ يوم الناس هذا، وهو: عقيدته وتفسيره للقرآن.

ويمكننا أن نعد الخلاف بين علماء حركة أهل الحديث في الهند البريطانية في القرن العشرين حول تفسير آيات محددة من القرآن الكريم نموذجًا مهمًّا في هذا الصدد.

وقد تزامن ظهور هذه المدرسة الفكرية واتساع تأثيرها مع الاختراق الاستعماري البريطاني لشبه القارة الهندية، بَيْدَ أن من تولوا زمامها كانوا علماء تقليديين لم يبدوا اهتمامًا كافيًا بالتطورات الفكرية التي تحدث خارج السياق الإسلامي. ورغم هذا، فقد كان لهذا الخلاف الذي تمت مناقشته انعكاسات بين الدوائر التي تبنت فكر ابن تيمية بوعي في محاولتهم للاشتباك مع تحديات الحضارة الغربية والتصدي لها.



---

(١) الدليل المعاكس لأطروحة فيبر لخصه ريتشارد هاميلتون في:
Hamilton, Richard F.: The Social Misconstruction of Reality. Validity and Verification in the Scholarly Community, New Haven and London 1996, pp. 32–107.
غالبًا ما تؤكد الدراسات والأبحاث الحديثة بشأن الإصلاح أن «تحجيم» الاتجاهات الأصولية هو ما أسهم في تحويل هولندا إلىٰ مختبر للحداثة:
MacCulloch, Diarmaid: The Reformation. A History, London 2003, pp. 371–373, 590; Reinhardt, Volker: Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf, Munich 2009, pp. 249; Skovgaard-Petersen, Jakob: Islam og vulgar-weberianisme, in: Kritik 10 (2010), pp. 20–28.





١ - أهل الحديث
النشأة والأفكار الأساسية

ظهرت مدرسة أهل الحديث خلال الفترة فيما بين ثلاثينيات إلىٰ ستينيات القرن التاسع عشر كجزء من اتجاه سلفي أكبر حجمًا، كان منتشرًا في منطقة جنوب آسيا الإسلامية، وهو الاتجاه الذي بدأ علىٰ يد ولي الله الدهلوي (١٧٠٣-١٧٦٣)، الذي رفض - بعد عودته من الدراسة في الحجاز - المذاهب الإسلامية وتقديس الأولياء وأضرحتهم[١].

وعلىٰ الرغم من أن البند الأخير يخالف فكر ابن تيمية -الذي ربما يكون قد درس أفكاره لكونه أحد تلاميذ سليل أسرة كوراني الذي هاجر إلىٰ منطقة جنوب آسيا محمد حياة السندي (ت ١٧٥٠)- فإن فكره الديني يختلف في العديد من جوانبه عن أفكار ابن تيمية[٢]؛ حيث ظل ملتزمًا التزاما شديدًا

---

(١) شاه ولي الله الدهلوي: «عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد»، القاهرة ١٣٨٥هـ؛ نفس المؤلف: «الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف»، القاهرة ١٩٥٠؛ انظر أيضًا:
Baljon, Johannes Marinus Simon: Religion and Thought of Shāh Walī Allāh Dihlawī (1703–1762), Leiden 1986;
idem: Shāh Waliullah and the Dargah, in: Christian W. Troll (ed.): Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance, Delhi 1989, pp. 189–197; Hermansen, Marcia: Translator's Introduction, in: Walī Allāh: The Conclusive Argument from God. Wali Allah of Dehli's Hujjat Allah al-Baligha, translated by Marcia K. Hermansen, Leiden 1996, pp. xv–xl.

(٢) انظر:
= *Voll, John O.: Muḥammad Ḥayyāt al-Sindī and Muḥammad b. ʿAbd al-*



بالمبادئ الصوفية علىٰ وجه الخصوص.

= *Wahhāb. Analysis of an Intellectual Group in Eighteenth Century Medina, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 38 (1975), pp. 32–39; Voll, John O.: Linking Groups in the Networks of Eighteenth-Century Revivalist Scholars, in: John O. Voll and Nehemia Levtzion (eds.): Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam, Syracuse 1987, pp. 69–92;*

وجه أحمد دلال انتقادات لنظرية فول (*Voll*) بشأن الشبكة الإصلاحية القائمة علىٰ المعلمين المشتركين في الحجاز *(The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, in: Journal of the American Oriental Society 113 (1993), pp. 341–359)* بسبب تجاهلها للاختلافات شديدة الوضوح بين شخصيات مثل شاه ولي الله (١٧٠٣)، ومحمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢)، ومحمد بن علي السنوسي (١٧٨٧-١٨٦٠).

وعلىٰ الرغم مما لهذا الموقف من مزايا، لا سيما فيما يتعلق بالمعارضة التامة للتوجهات الصوفية، فقد نحا دلال إلىٰ الوجهة المناقضة تمامًا حيث قلل من احتمالية أية أوجه شبه في هذا الصدد. وعلاوة علىٰ ذلك، فإن إدراج الشوكاني، وصالح الفلاني في المقارنة كان من شأنه أن يسفر عن نطاق أوسع من النقاط المشتركة، *Riexinger, Sanā'ullāh Amritsarī, pp. 66–68, 71*، كما أنه مما لا مرية فيه أنه تمت مناقشة قضايا محددة ذات صلة بالمصلحين السلفيين تمت مناقشتها في الحجاز. ابن تيمية، تقي الدين: «تحفة الأنام في العمل بحديث النبي عليه السلام»، وكذلك صدر الدين بن عبد العزيز: الاتباع، لاهور ١٤٠١ هـ، ص ١٠٤-١١٥، هنا ص ١١٥؛ انظر أيضًا:

Nafi', Basheer M.: A Teacher of Ibn 'Abd al-Wahhāb. Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revival of aṣḥāb al-ḥadīth's Methodology, in: Islamic Law and Society 13 (2006), pp. 208–233, here pp. 223–230).

وعلاوة علىٰ ذلك، لا يمكن لرفض دلال لحقيقة أن هؤلاء المصلحين لم يكن لديهم مجموعة واحدة متسقة من العقائد أن ينفي أنهم استقوا أفكارهم من علماء محددين، حيث إن إبراهيم الكوراني نفسه كان يقول في ذات الوقت بآراء استقاها من ابن تيمية وابن عربي. كما أن عشق ابن عربي للبرزنجي، وانتقاصه الشديد للمقبلي لم يمنعه من التتلمذ علىٰ يد إبراهيم الكوراني. انظر: *In Search of Ibrāhīm al-Kūrānī, in: Die Welt des Islams 42 (2002), pp. 307–355, here pp. 334–342.*

ونتيجة هذا التأثير الفكري، لم يتفق معه في مفاهيم التجسيم فيما يتعلق بالله، بل إنه فرّق تفريقًا واضحًا بين عالم الجسد، وعالم الروح، الذي لا يمكن تقسيمه إلىٰ الأقسام التي تنطبق علىٰ العالم الأول(١). وبعد وفاته، لم يبد تلاميذه اهتمامًا خاصًّا بأفكار ابن تيمية، بل إن ابنه عبدالعزيز وصفه بأنه متطرف(٢).

أما حفيد ولي الله المسمىٰ شاه إسماعيل فقد أسس الطريقة المحمدية، التي دعت إلىٰ تطهير الإسلام من التراكمات «غير الإسلامية». وقد تحالف مع السيد أحمد باريلوي (١٧٨٦-١٨٣١)، وهو مجند سابق في جيش ولاية تونك الأميرية (راجستان)، التي تم القضاء عليها من قِبَلِ البريطانيين.

وقد ذَهَبَا وأتباعُهما في رحلة إلىٰ مكة لأداء فريضة الحج في عام(٣) ١٨٢١،

---

(١) *Baljon, Religion and Thought, pp. 21–23.*

(٢) *Dihlawī, ʿAbd al-ʿAzīz: Fatāwā-i ʿazīzī, Delhi 1311/1893, vol. 2, pp. 71–72.*

(٣) انظر:

Bari, M. A.: A Nineteenth Century Muslim Reform Movement in India, in: George Makdisi (ed.): Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb, Leiden 1965, pp. 85–102;

Pearson, Islamic Reform; Gaborieau, Marc: A Nineteenth Century Indian «Wahhabi» Tract Against the Cult of Muslim Saints, in: Troll, Muslim Shrines in India, pp. 198–256;

Gaborieau, Marc: Late Persian, Early Urdu. The Case of «Wahhabi» Literature (1818–1857), in: Françoise Delvoye (ed.): Confluence of Culture. French Contributions to Indo-Persian Studies, Delhi 1994, pp. 170–196;

Gaborieau, Marc: Criticizing the Sufis. The Debate in Early Nineteenth Century India, in: Frederick de Jong and Bernd Radtke (eds.): Islamic =

ومرّوا عبر اليمن حيث كان محمد بن علي الشوكاني (١٧٦٠-١٨٣٤) في ذلك الوقت عالمًا بارزًا، وشخصية ذات تأثير سياسي كبير(١).

وبعد عودة شاه إسماعيل والسيد أحمد إلىٰ الهند، هاجرَا من المنطقة التي تسيطر عليها شركة الهند الشرقية إلىٰ منطقة جديدة لا تخضع لسيطرة أي طرف تقع بين إمبراطورية السيخ في البنجاب وأفغانستان(٢).

ولكنهما وَاجَها مصيرهما المحتوم في النهاية بالجهاد ضد السيخ في معركة بالاكوت عام ١٨٣٢.

وقد كان بعض أتباعهما قد تخلفوا عنهما في رحلة العودة في صنعاء لكي يدرسوا علىٰ يد الشوكاني، وبعد عودتهم للهند، بدأوا في نشر آرائه الفقهية وموقفه المعادي للصوفية الذي يتفق مع موقف ابن تيمية.

= *Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics, Leiden 1999, pp. 452–467; Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 103– 108; see Preckel in this volume.*

تعاني العديد من المطبوعات التي تنشر في جنوب آسيا من تحريفات نتيجة التأثر المباشر بالسياسة؛ ففي حين تمثل هدف معظم النصوص التي كتبت قبل الحرب العالمية الأولىٰ في تبديد الشكوك حول كون الطريقة المحمدية كانت «مسعرِّة للفتن»، تصورها النصوص التي كتبت بعد الحرب علىٰ أنها كانت في طليعة القوميين الهنود أو الانفصاليين المسلمين. وقد نشأ هذا الاتجاه عام ١٩٤٠ علىٰ يد أحد أبرز النشطاء المسلمين المقدَّمين في المؤتمر الوطني الهندي انظر:

Sindhī, ʿUbayd Allāh: Shāh Walī Allāh awr un kī siyāsī taḥrīk, Lahore 1965.

(١) انظر:

Haykel, Bernard: Revival and Reform in Islam. The Legacy of Muhammad al-Shawkānī, Cambridge 2003.

(٢) انظر مقالة كلوديا بريكل في هذا المجلد.

ولكن الشوكاني لم يتبع منهج العالم الدمشقي الحرْفي فيما يتصل بالعقيدة وتفسير القرآن كما يتضح ذلك من تفسيره غير الحرفي، للآية ٥٤ من «سورة الأنعام» (الوارد أدناه).

وبعد عودتهما من اليمن، استقر العالمان الهنديان في بلدتيهما شرقي سهل الغانغ حيث بدآ ينشران أفكارهما الدينية(١).

وبعد فترة قصيرة بدأ تأثيرهما يمتد إلىٰ دلهي ويصير لهما أتباع فيها بين مَنْ تأثروا بمدرسة شاه ولي الله(٢).

وخلال العقود التالية، امتد تأثير مدرسة أهل الحديث، ذات التاريخ القصير، إلىٰ أجزاء متفرقة من الهند، لا سيما ولاية بوبال الأميرية(٣)، وفي ولاية البنجاب، حيث صارت أمرتسار ثاني أبرز مدنها بعد دلهي(٤).

---

(١) العظيم آبادي، عبد الرحيم: «الدر المنثور في تراجم أهل الصادق فور»، دلهي ١٩٢٧.

(٢) بيهاري، فضل الحسين: «الحياة بعد الممات»، دلهي ١٩٠٨ (أعادت سانغلا هيل طباعته عام ١٩٨٢).

(٣) انظر:

Saeedullah: The Life and Works of Siddiq Hasan Khan, Nawwab of Bhopal (1248–1307/1832–1890), Lahore 1973; see also Preckel, Claudia: Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts. Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḫān (st. 1890) und die Entstehung der Ahl-e Ḥadīṯ-Bewegung in Bhopal, Dissertation (Ruhr-Universität Bochum) 2005, online: http://www-brs.ub.ruhr-unibochum.de/netahtml/HSS/Diss/PreckelClaudia/diss.pdf, accessed April 2008; and her article in this volume.

(٤) انظر: *Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, pp. 179–221*؛ يرجع هذا بشكل رئيس إلىٰ أنشطة عبد الله الغزنوي (١٨١١-١٨٨١). اضطر إلىٰ الهروب من=

وبطبيعة الحال وُصفت الطريقة المحمدية من قِبَل خصومها من الصوفية والشيعة بـ«الوهابية»، وهو الوصف الذي استخدمه الحكام البريطانيون أيضًا[1].

ورغم هذا فلم يتأثر أتباع هذه الطريقة بالنجديين علىٰ أية حال. بَيْدَ أن السمات المشتركة بينهما جاءت نتيجة تأثرهما بنفس المصادر.

وعلىٰ الرغم من أن الشخصيات البارزة في حركة أهل الحديث، مثل: صديق حسن خان (١٨٣٢-١٨٩٠)، ومحمد حسين البتالوىٰ (١٨٤٠-١٩٢٠)، وثناء الله الأمرتسري (١٨٦٧-١٩٤٨)، نفت أية علاقة للحركة بأتباع محمد بن عبد الوهاب حتىٰ عشرينيات القرن العشرين[2]، فقد فترت حماسة بعض أعضاء الحركة في إرضاء البريطانيين ولم يترددوا في تأكيد

= أفغانستان بسبب معارضته لتقليد المذهب الحنفي، واستقر في أمرتسار حيث أسس مدرسته استمرت أسرته في القيام عليها حتىٰ وقت إخراج المسلمين من المدينة عام ١٩٤٧. وقد تراسل مع صديق حسن خان وحاول نشر أفكار حركة أهل الحديث في أفغانستان ووسط آسيا: انظر:

Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 181–183; Preckel, Islamische Bildungsnetzwerke, pp. 307–308.

(١) انظر:

Hunter, William: Our Indian Musalmans. Are they Bound in Conscience to Rebel against the Queen?, London 1876.

أسفرت المظاهرات التي نظمتها حركة أهل الحديث بقيادة محمد حسين بتالوي عن حظر استخدام هذا المصطلح في المراسلات الرسمية عام ١٨٩٠، بَيْدَ أنه ظل يستخدم في المراسلات السرية، مثل ملفات الشرطة، حتىٰ عشرينيات القرن العشرين. انظر:

.Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 218–219

(٢) المرجع السابق، ص ٥٢٣-٥٢٤.

وجود هذه العلاقة:

وقد كان عبد الواحد وعبد الرحيم غزنوي، اللذان ينحدران من أسرة من علماء الحركة من أصول أفغانية في أمرتسار ودلهي، أول من طبعا كتب محمد ابن عبد الوهاب[١]، في حين نشر بشير أحمد السهسواني (ت ١٩٠٨)، وهو أحد العلماء من منطقة سهل الغانغ، اعتذارًا للوهابية عام ١٩٠٨[٢].

فضلًا عن أن عددًا من شباب الوهابية درسوا في مدارس أهل الحديث[٣].

وقد استفادت حركة أهل الحديث في مرحلة مبكرة من الطباعة، ويبدو أن إسهاماتهم في أنشطة طباعة الأعمال الإسلامية ظلت تتجاوز بمراحل نسبتهم من عدد السكان[٤].

---

(١) الغزنوي، عبد الواحد وعبد الرحيم: «مجموعة التوحيد»، دلهي د.ت، صفحة الغلاف (وردت في *Riexinger, Sanā'ullāh Amritsarī, p. 644*)؛ انظر
Bhaṭī, Muḥammad Isḥāq: Nuqūsh-i ʿaẓmat-i rafta, Lahore 1996, p. 67.

(٢) السهسواني، محمد بشير: «صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان»، الرياض ١٩٧٥. في المصادر العربية تثبت النسبة عادة هكذا: السهسُواني، ولكن المدينة الأردية (قصبة) التي ينسب إليها الاسم يطلق عليها سهسْوان. لمعرفة المزيد عن أهمية هذه المدن الإسلامية، انظر مقالة بريكل في هذا المجلد.

(٣) بيهاري، «الحياة بعد الممات»، ص ٢٦٥؛ السلفي، منير أحمد: الحافظ عبد المنان وزيرآبادي، لاهور ١٩٩٤، ص ٢٧؛ انظر أيضًا:
Schulze, Reinhard: Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga, Leiden 1990, p. 133, n. 416; Wasella, Jürgen: Vom Fundamentalisten zum Atheisten. Die Dissidentenkarriere des ʿAbdallāh al-Qaṣīmī (1907–1996), Gotha 1997, pp. 34–35.

(٤) انظر: =

ويرجع هذا في جزء منه إلىٰ حقيقة أن العديد من أتباع هذه الحركة الأوائل ينحدرون من الطبقات العليا الحضرية من المجتمع المسلم في شمال الهند، ومِنْ ثَمَّ كانت نسبة التعليم بينهم أعلىٰ من المتوسط .

أما المناطق التي ينحدر فيها أتباع الحركة من خلفيات متواضعة أو ريفية في بعض الأحيان، فقد كان لتركيزهم علىٰ التعليم الديني تأثير إيجابي علىٰ نسبة التعليم بين المجموعات ذات الصلة، كما يظهر هذا من ملاحظة «قرىٰ أتباع أهل الحديث» في البنجاب[1] .

ونظرًا لأهمية الطباعة لأتباع حركة أهل الحديث، فقد حفزت بعضًا من علمائهم لاختيار مسيرة وظيفية مختلفة: فبدلًا من أن يصبحوا مدرسين في مدارس أهل الحديث، اختاروا أن يعملوا ناشرين.

وفي عام ١٨٧٤، بدأ محمد حسين البتالوىٰ مجلة إشاعة السنة الشهرية، وهي من أوائل المجلات الإسلامية علىٰ مستوىٰ العالم[2]. وقد تبعها

= *Churchill, Edward: Printed Literature of the Punjabi Muslims. 1860–1900, in: W. Eric Gustafson and Kenneth W. Jones (eds.): Sources on Punjab History, Delhi 1975, pp. 276–282*

في هذا الصدد، استكملوا ما كانت الطريقة المحمدية قد بدأته:

Pearson, Islamic Reform, pp. 101–112, 117–126; Gaborieau, Late Persian, Early Urdu.

(١) *Riexinger, Sanā'ullāh Amritsarī, pp. 189–195.*

(٢) المرجع السابق، ص ١٣ و٢١٣. ظلت هذه المجلة تنشر حتىٰ عام ١٩٢٠، إلا أن صدورها لم يكن منتظما. وكان محتواها جدليًّا، وكان في البداية موجهًا لانتقاد ميرزا غلام أحمد، ولكن بعد عام ١٩٠٤، كان نقدها موجهًا بشكل رئيس لثناء الله الأمرتسري.

عام ١٩٠٤ مجلة «أهل الحديث الأسبوعية» التي نشرها تلميذه ثناء الله الأمرتسري[(١)].

☐ ومنذ البداية، قبِل أهل الحديث اعتراضات ابن تيمية علىٰ الممارسات الصوفية، والعديد من آرائه الفقهية مثل رفض الطلاق البدعي[(٢)]، وإصراره علىٰ أن ضرورة أن يستند أي حكم شرعي علىٰ دليل من الدليلين الرئيسيين وهما القرآن والحديث، وليس الإجماع أو التقليد، بل إنهم ذهبوا أبعد من ذلك واعتبروه أحد أبرز القدوات الذين يحتذون بهم. وقد تضمنت رؤية التاريخ الإسلامي التي تسعىٰ الحركة إلىٰ نشرها الكفاح المستمر لأهل الحديث في

---

(١) علىٰ النقيض من محمد حسين البتالوي، استطاع ثناء الله الأمرتسري تأمين صدور مجلته الأسبوعية بصورة منتظمة حتىٰ نفيه من أمرتسار في أغسطس ١٩٤٧. وبالإضافة إلىٰ الموضوعات الدينية التي تضمنتها المجلة، كان هو ومن يكتبون معه في المجلة دائمي الكتابة في الموضوعات السياسية والتعليق عليها بعد الحرب العالمية الأولىٰ عندما دعم ثناء الله المؤتمر الوطني الهندي لفترة ثم حركة الخلافة.

(٢) ابن تيمية، تقي الدين: «مجموع الفتاوىٰ» للشيخ تقي الدين بن تيمية، بيروت ١٩٧٨، المجلد الثاني والثلاثون، ص ١٣١-١٣٥، والمجلد الثالث والثلاثون، ص ١٢-١٣، ٣٠-٣٣؛ لمعرفة المزيد عن آرائه، انظر: *Laoust, Essai sur les doctrines sociales et politiques, pp. 429, 614*؛ يتفق كلٌّ من شاه ولي الدهلوي، حجة الله البالغة، القاهرة ١٩٧٧، المجلد الثاني، ص ١٣٩، ومحمد بن علي الشوكاني، «نيل الأوطار»، القاهرة ١٩٩٣، المجلد السادس، ص ٢٧٤-٢٧٦، مع ابن تيمية في هذا الشأن؛ انظر: *Ṣiddīq Ḥasan Khān, Muḥammad: Ḥusn al-uswa bi-mā thabata min Allāh wa-rasūlihi fī al-niswa, Constantinople 1301/1883/84, pp. 16–17. Amritsarī, Thanā' Allāh: Fatāwā-i thanā'iyya, Sargodha 1972, vol. 2, pp. 214–225, with quotations of earlier Ahl-i Ḥadīth scholars, idem: Ahl-i Ḥadīth kā madhhab, Sargodha 1986, pp. 115–117.*

نبذ التقليد والمذهبية والتصدي لأهل البدعة الذين يضعون بعض البشر، مثل الفقهاء وقادة الصوفية (بيرز)، في موضع تقديس لا يكون إلا لله أو لرسوله.

وقد عانىٰ أهل الحديث لفترات طويلة من الاضطهاد علىٰ يد المبتدعة. وقد نُفي ابن تيمية نفسه وحُبس لأنه لم يهادن في موقفه (مثله مثل أهل الحديث الآخرين مثل ابن حنبل وابن حزم)[١].

وقد وجد أتباع حركة أهل الحديث في الهند البريطانية أنفسهم يواجهون نفس العداء؛ حيث أُخرجوا من مساجدهم بسبب أنهم كانوا يرفعون أيديهم حذو الأذن في معظم مواضع الصلاة، ويجهرون بقول: آمين، ويعترضون علىٰ تقديس أولياء الصوفية[٢].

ورغم هذا كان تحول المبادئ العقدية لأتباع حركة أهل الحديث إلىٰ الفكر التيمي يسير ببطء شديد؛ حيث إن الممثلين الأوائل للحركة مثل: نظير حسين دهلوي (ت ١٨٠٥-١٩٠٢) -المعروف بشيخ الكُلِّ؛ لأن كل علماء أهل الحديث البارزين تقريبًا في القرنين التاسع عشر والعشرين تتلمذوا علىٰ

---

(١) للمزيد حول طريقة حركة أهل الحديث بشكل عام، انظر:

Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 142–154

من بين أفضل الأمثلة لتعريف حركة أهل الحديث بنفسها من خلال سيرة ابن تيمية المضطهد، راجع: صديق حسن خان، محمد: «إتحاف النبلاء المتقين بإحياء مآثر الفقهاء والمحدثين»، كانبور ١٢٨٢/ ١٨٦٥/ ٦٦، ص ٢٠٧-٢٠٩؛ المؤلف نفسه: «أبجد العلوم»، لاهور ١٩٨٣، المجلد الثالث، ص ١٣٣-١٣٤.

(٢) انظر

Metcalf, Barbara: Islamic Revival in British India. Deoband 1860–1900, Princeton 1982, pp. 285–289; Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 165–167.

يديه- لم يتبنوا التفسير الحرفي لآيات الصفات[١]، بل إنه - علاوة علىٰ ذلك - مال إلىٰ الصوفية؛ حيث طلب من تلاميذه أن يبايعوه، وأثنىٰ علىٰ ابن عربي، حيث قال: إن وحدة الوجود، التي تُفهم علىٰ أنها وحدة الشهود، تتفق تمام الموافقة مع عقائد أهل السنة[٢].

ورغم هذا فخلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر، بدا أن معظم علماء حركة أهل الحديث قالوا بالتجسيم ومن ثَمَّ بـ«الجهة»؛ فالله فوق السماء والأرض، وينزل في الليل، ومستوٍ علىٰ العرش.

أما من لم يتفق مع هذه الآراء، فقد أطلقوا عليهم المعتزلة، أو ربما الجهمية «الذين يؤمن عامتهم بكل شيء ولا يؤمن كبراؤهم بأي شيء»[٣].

ويحتاج هذا التطور إلىٰ مزيد تحليل، استنادًا إلىٰ التراث المتوفر في هذا الصدد، ولكن ربما يُعتقد أن صديق حسن خان، المعروف بدعمه الكامل لنشر تراث ابن تيمية في الشرق الأوسط وامتلاكه مخطوطات أعماله، قد اضطلع

---

(١) *Dihlawī, Nadhīr Ḥusayn: Fatāwā-yi nadhīriyya, Gujranwālā n. d., vol. 1, pp. 3–4.*

(٢) بيهاري، «الحياة بعد الممات»، ص ١٢٣-١٢٥.

(٣) انظر:

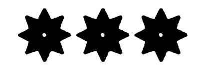
Ṣiddīq Ḥasan Khān, Muḥammad: Bughyat al-rāʾid fī sharḥ al-ʿaqāʾid, Lucknow n. d., pp. 11, 17, 26 (quotation).

وللمزيد حول الجهمية، انظر:

van Ess, Josef: Ḍirār b. ʿAmr und die «Cahmīya». Die Biographie einer vergessenen Schule, in: Der Islam 43 (1967), pp. 241 279; 44 (1968), pp. 1–70.

بدور بارز في هذه العملية(١).

ومن الجدير بالملاحظة أيضًا أن أول ترجمة أردية لعمل من أعمال ابن تيمية كانت لرسالة العقيدة «الحموية الكبرىٰ»(٢).



(١) انظر مقالة بريكل في هذا المجلد؛ وانظر أيضًا:

Commins, David Dean: Islamic Reform. Politics and Social Change in the Late Ottoman Syria, Oxford 1990, pp. 24–28, 40, 60

توجد مخطوطة أصلية من «الرد علىٰ المنطقيين» في مكتبة بوبال: انظر:

Hallaq, Wael B.: Introduction, in: idem (ed.): Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians, Translated with Introduction and Notes, Oxford 1993, pp. xi–lviii, here pp. lv–lvi.

وعلىٰ الرغم من ذلك، فإن المبادئ الخاصة بعلم الفلك التي يعرضها صديق حسن خان (أو ربما كُتّابه الأخفياء) في كتاباته تبدو غير متسقة. في «أبجد العلوم» (المجلد الأول، ص ٤٣٧-٤٤٠) تحديدًا، يعرض تفسيراتٍ عقليةً لظواهر فلكية وحسابية.

(٢) وَفْقًا لإعلان (صديق حسن خان، محمد: «الاحتواء علىٰ مسألة الاستواء»، لاهور ١٢٩١/ ١٨٧٤-٧٥، ص ٣٦) فإنه قد نُشر في أمرتسار علىٰ يد غلام العلي عام ١٨٧٢. ومن الجدير بالملاحظة أنه في ذلك الوقت، اضطروا لتقديم ابن تيمية للمجتمع الإسلامي الهندي علىٰ أنه معلمُ معلمٍ (أي ابن كثير). صاحب المعاجم: الفيروزآبادي.



٢- الجدل بشأن تفسير ثناء الله الأمرتسري

بعد أن شاع قَبُول أفكار ابن تيمية العقدية شيوعًا كبيرًا بين علماء حركة أهل الحديث، تجرأ أحدهم وعارضها، ومنذ عام (١٨٩٨)، بدأ ثناء الله الأمرتسري - وهو عالم شاب مولوي ينحدر من أصول متواضعة من كشمير - في نشر تفسير بالأردية يقع في ثمانية مجلدات (اكتمل في ١٩٣٨) وتفسير للقرآن بالعربية عام ١٩٠٢.

وقد أثار هذا الأخير حالةً واسعةً من الجدل؛ لأن ثناء الله تجرأ وفسر آية (ثم استوىٰ علىٰ العرش (٧:٥٤)؛ أي: «نفذ أحكامه ودبر أمره». وقد برر تفسيره لها هذا التفسير في الحاشية السفلية، حيث قال:

أولىٰ هذه الآيات القرآنية [٧: ٥٤، و١٠: ٣، و٣٢: ٤] تشير إلىٰ استحالة الاستواء لله؛ تعالىٰ - لأنه خالق كل شيء سواه، وأن ما تحته شيء محدود بوقت ولا يمكن أن يستقر عليه.

وفيما يتعلق بالآيتين الثانية والثالثة، ثَمَّةَ إشارات في السياق تؤيد تأويلنا؛ لأن الله يذكر الاستواء مرتبطًا بمصطلحات التدبير والحكومة وعدم وجود سلف له. ويشار إلىٰ ذلك بالاستواء، وهو ما يشبه فكرة «التوجيه» كما أورد عز الدين المصري[1] في كتابه «إشارة الإيجاز إلىٰ بعض أنواع المجاز»:

---

(١) انظر:
Hirschler, Konrad: Pre-Eighteenth Century Traditions of Revivalism. Damascus in the Thirteenth Century, in: Bulletin of the School for Oriental and African Studies 68 (2005), pp. 195–214.

«السادس عشر: استواؤه على عَرشه فهو كناية، وهو مجاز عن استيلائه على ملكه وتدبيره إياه، قال الشاعر:

استوىٰ بشر علىٰ العراق ... بغير سيف أو دم مهراق

وهو مجاز التمثيل فإن الملوك يدبرون ممالكهم إذا جلسوا على أَسِرَتهم»(١).

وقد حشد العديد من أفراد أسرة الغزنوي علماء من البنجاب؛ لكي يجبروا ثناء الله على التراجع عن موقفه.

وفضلًا عن موقفه من قضية الاستواء، انتقدوه أيضًا على مخالفته لمنهج السلف في التفسير في (٤٠) موضعًا؛ حيث ترجم الآيات القرآنية في تلك المواضع دون الإشارة إلى الأحاديث النبوية أو أقوال الصحابة التي وردت بشأنها(٢).

وفي بعض المواضع، لم يثبت ثناء الله معجزة يشير إليها النص القرآني، بل إنه بدلًا من ذلك يورد تفسيرًا «محايدًا»؛ كما يظهر في تفسيره للآية (٢٦٠) من «سورة البقرة»، حيث دعا إبراهيم إليه، وَفْقًا لتفسير ثناء الله - أربعة طيور أحياء وضعهن على أربعة تلال، وليس (١٦) قطعة من طيور ميتة؛ لكي يثبت إمكانية حدوث البعث(٣).

---

(١) الأمرتسري، ثناء الله: «تفسير القرآن بكلام الرحمن»، أمرتسار ١٩٠٢ (الطبعة الأولىٰ)، ص ١٤٩، ١٠, ١-١٣ورقم ١.

(٢) الغزنوي، عبد الحق: كتاب الأربعين في أن ثناء الله ليس على مذهب المحدثين في الدين، بل على مذهب «الجهمية والمعتزلة والمحرفين»، أمرتسار د.ت.

(٣) الأمرتسري، ثناء الله: «تفسير القرآن بكلام الرحمن»، أمرتسار ١٣٤٨/ ١٩٢٩ (الطبعة=

وفي أحيان أخرىٰ، لم يثبت - أيضًا - معجزاتٍ لم ترد صراحة في الآيات القرآنية ذاتها، ولكنها وردت في روايات تفسيرية محددة؛ كما ورد في قصة مريم في عزلتها (الآية ٣٧ من سورة آل عمران) التي أجابت عن السؤال بشأن مصدر الطعام الذي يأتيها قائلة: ﴿هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾، وهو ما يُفهم في الغالب علىٰ أنه «فاكهة الصيف في الشتاء وفاكهة الشتاء في الصيف». ولكن بالنسبة إلىٰ ثناء الله، يشير هذا ببساطة إلىٰ شكر مريم لله علىٰ الطعام الذي يأتيها كما هو معتاد[1].

كما يحاول ثناء الله إيراد الحديث بناء علىٰ محتوىٰ طبيعي أو كوني في تفسيره لبعض الآيات كما يظهر في الآية (١٥٨) من «سورة الأنعام»، حيث اعتبر آية ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ **[الأنعام:١٥٨]** إشارة إلىٰ وفاة كل البشر، وليس إشارة إلىٰ طلوع الشمس من مغربها يوم القيامة[2]، أو كما في حالة

= الثانية)، (ص ٤٤، ١١. ٢١-٢٣)؛ أنظر نفس المؤلف:

Tafsīr-i Thanā᾽i, Amritsar 1348/1929, vol. 1, p. 172, n. 1.

هو يرىٰ أن الفعل: صار يصير ﴿فَصُرْهُنَّ﴾ ينبغي فهمه علىٰ أنه «جَمَع» وليس «ذبح»، وفهم ﴿مِّنْهُنَّ جُزْءًا﴾ أي «كل واحد منها». وعلىٰ هذا التفسير خالف الجميع بما في ذلك الرازي، فخر الدين: «التفسير الكبير»، القاهرة د.ت، المجلد السابع، ص ٤١، ١١.-٥-ص. ٤٢.

(١) الأمرتسري، ثناء الله: «تفسير القرآن بكلام الرحمن» (الطبعة الأولىٰ)، أمرتسار (١٩٠٢)، ص ٥٦، ١١. ١٤-١٥. وفي هذا الرأي يخالف الجميع حتىٰ الرازي أيضًا: الرازي، فخر الدين: «التفسير الكبير»، المجلد الثامن، ص ٣٠، ٥ ,١- ص ٣٢، ٠ ,١.

(٢) الأمرتسري، «تفسير القرآن بكلام الرحمن»، (الطبعة الثانية)، ص ١٢٠، ١١. ١٧-١٩؛ انظر أيضًا:

Amritsarī, Tafsīr-i Thanā᾽i, vol. 3, pp. 104–106.

البيت المعمور في الآية (٤) من «سورة الطور» التي يفهمها ثناء الله علىٰ أنها إشارة إلىٰ جميع المساجد علىٰ الأرض، وليس إشارة إلىٰ بناءٍ في إحدىٰ السموات السبع، والذي ورد بشأنه روايات في رحلة المعراج تشير إلىٰ أن ملائكة يخرجون منه كل يوم ولا يعودون إليه إلىٰ يوم القيامة[١].

وعندما عرض الغزنويون شكاوىٰ مكتوبة، لم يدرجوا فيها الاستواء، علىٰ الرغم من أنها الأساس الأول والرئيس لمحتوىٰ شكواهم وانتقادهم؛ وذلك لأنهم كانوا يسعون للحصول علىٰ دعمٍ من الديوبنديين؛ وهم مجموعة من علماء الحنفية، الذين ينتقدون الممارسات الصوفية، وقد سُمُّوا بهذا الاسم؛ لانتسابهم إلىٰ بلدة (قصبة) ديوبند، شمال دلهي، حيث أسسوا مدرسة دار العلوم عام (١٩٦٧). وقد شاركوا أفكار جمهور علماء حركة أهل الحديث فيما يتعلق بالمعجزات وأمور الآخرة، ولكنهم وافقوا الحنفية والماتريدية علىٰ رفض التجسيم في حق الله[٢].

ولم تكن حقيقة مخالفة ثناء الله لتفسير السلف مشكلة كبيرة بالنسبة إليه؛ حيث أصر علىٰ أنه يمكن تجاوز ما أورده علماء الأجيال الأولىٰ. ووَفْقًا لرأيه، كان تميُّز علماء السلف بسبب ولائهم الكامل للرسول، وليس نتيجة تفوقهم المعرفي؛ ومن ثَمَّ فإن المعرفة الصحيحة باللغة العربية تؤهّل صاحبها لتفسير القرآن[٣]. وقد كانت هذه الفكرة هي السبب في أن جاء عنوان تفسيره باللغة

---

(١) الأمرتسري، «تفسير القرآن بكلام الرحمن»، (الطبعة الأولىٰ)، ص ٤٣٦، ١. ١٣.

(٢) الغزنوي، «كتاب الأربعين»، ص ٢٩، ٣١، وخصوصًا ٥٤-٥٥: توقيع رشيد أحمد غنغوهي ومحمود الحسن.

(٣) *Amritsarī, Thanā᾽ Allāh: Āyāt-i mutashābihāt?, Amritsar 1904, pp. 30–31.*

العربية: «تفسير القرآن بكلام الرحمن»، الذي يشير إلىٰ أن تفسيره يقوم علىٰ الأفكار اللغوية العامة لهذا الكتاب المقدس.

وعلاوة علىٰ ذلك، فقد دافع عن فهمه للاستواء بالإشارة إلىٰ علماء بارزين من مختلف فروع المعرفة الإسلامية. ألا يتفق أئمة المذاهب الأربعة والجويني (١٠٢٨-١٠٨٥) والغزالي (١٠٥٨-١١١١) وابن تيمية علىٰ حقيقة أن التعبيرات القرآنية عن صفات الله لا يمكن تخصيصها «بلا كيف»؟ وقد تجاوز عن حقيقة أن هؤلاء العلماء المختلفين استخدموا نفس العبارة؛ لبيان إباحة تصورات متباينة تمام التباين.

فعلىٰ النقيض مما أورده ثناء الله، يرفض ابن تيمية صراحة تفسير الاستواء بالاستيلاء، مع الاستشهاد بنفس بيت الشعر الذي أورده «المصنف والناشر» الهندي وبنىٰ عليه تفسيره. ووفقًا للأخير، ينبغي فهم الفعل بالمخالفة في سياق محدد: استولىٰ بشر علىٰ ما لم يكن تحت يده من قبل.

وبطبيعة الحال فإن هذه العبارة غير مقبولة بشكل واضح بالنسبة لله[١]. وبالنسبة للغزالي، فإن عبارة «بلا كيف» تتضمن رفض التجسيم بدلًا من ذلك[٢].

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، المجلد الخامس، ص ١٤٤، ٢٢٦، ٢٣٢؛ و«العقيدة الحموية»، ص ٥٣؛ وقد استند الشوكاني في تفسيره غير الحرفي للاستواء بهذا البيت؛ الشوكاني، محمد بن علي: «فتح القدير»، المجلد الثاني، ص ٢١٩، والمجلد الثالث، ص ٦٦.

(٢) الغزالي، محمد بن علي أبو حامد: «إلجام العوام عن علم الكلام»، مصر ١٣٥٠/ ١٩٣١-٣٢، ص.٢، و٥، و٣٠.

وقد كان أكثر ما أثار خصوم ثناء الله عليه الاستشهاد بأبي مسلم الأصفهاني (ت ٩٣٤) كحجة في التفسير؛ لأن هذا العالم، الذي لم تصل آراؤه إلا من خلال علماء الشيعة، كان معتزليًا معروفا بميله القوي للقول بالمجاز. بيد أن ثناء الله أعلن أن انتماء أحد العلماء بشكل عام لجماعة مبتدعة لا يقلل من قيمة أرائه؛ فإذا وافقت هذه الآراء القرآن والقواعد العامة للغة العربية، حينئذٍ يجب قبول تفسيره[1].

وبشكل عام، كان الغزالي والرازي (ت ١٢١٠) هما أكثر عالمين رجع إليهما ثناء الله - فعلىٰ الرغم من الخلافات الواضحة بينهما - فقد شاركا بوعي تام في الجدل الفكري بشأن الفلسفة.

وفي هذا السياق، أكد العالمان ضرورة وجود خط فاصل وواضح بين تفسير القرآن والمشكلات التي يثيرها العلم. فبالنسبة إلىٰ الغزالي: من يصرّ علىٰ تقديم الأدلة النصية الشرعية علىٰ النتائج القائمة علىٰ أدلة حسابية هندسية فإنه يضر بالدين؛ لأنه يجعله مثار استهزاء في عين المتعلمين. في حين يؤكد الرازي أن المقصد الأول للقرآن: هو بيان التكاليف الدينية، وليس علم الفلك.

وبالنسبة لخصوم ثناء الله كان هؤلاء العلماء الذين اقتدىٰ بهم ثناء الله هم السبب الرئيس في انتقاده؛ حيث شنَّ خصمه الأبرز عبد الأحد خان بوري (١٩٥٢-١٩٢٨)، الذي أُطلق عليه بسبب انتقاداته وأسلوبه الحاد لقب: «ابن تيمية الرولبندي»[2] نسبة إلىٰ محل إقامته، هجومًا علىٰ ثناء الله حيث

(١) الأمرتسري، ثناء الله: «الكلام المبين في جواب الأربعين»، أمرتسار ١٩٠٤، ص ١٥.

(٢) للاطلاع علىٰ ترجمة وافية، انظر:

= *Khānpūrī, Muḥammad ʿAbd Allāh: Tadhkira-i ʿulamāʾ-i Khānpūr, Lahore*

صنف كتابًا يقع في ٤٥٠ صفحة، وكان حافزه علىٰ تصنيف الكتاب ضرورة إحياء جهود أحمد بن حنبل في الهند في عصره، ومِنْ ثَمَّ، كانت لديه رغبة في إخضاع ثناء الله لـ«حكم ابن تيمية»[١]، الذي أسهب في انتقاد الغزالي والرازي؛ لقبولهما ببعض الحجج الفلسفية.

وقد انتقد موقف ثناء الله فيما يتعلق بـ«العلو» و«الفوقية» بشكل خاص؛ حيث قال: إنه عندما يجرد ثناء الله الرب من صفاته، فإنه يحرم الله من ألوهيته[٢].

ولكن بغضِّ النظر عن هذه النقطة، فقد تضمن النقد اللاذع بعض الاتهامات التي لا أساس لها مثل: إنكار القيامة والبعث[٣] أو إنكار إرادة الله؛ لأن «الفيلسوف» ثناء الله يعتبر أن وجود شيء ما موجِب بذاته[٤].

المعارضة القوية التي واجهها ثناء الله لم تخرجه من صفوف حركة أهل الحديث، بل إنه صار بالنسبة لغير المنتمين للحركة الممثل الرسمي لها بفضل مجلة «أهل الحديث» *Haftroza Ahl-i Ḥadīth* (التي صدرت دون انقطاع كبير خلال الفترة من ١٩٠٤ إلىٰ ١٩٤٧، والتي تعتبر حالةً فريدةً بين المجلات الإسلامية التي صدرت في منطقة جنوب آسيا)، ولدوره البارز في مؤسسات

= *1985, pp. 35–142, on his battlesome behaviour, here pp. 132– 134.*

(١) خان بوري، عبد الأحد: «كتاب التوحيد والسنة في رد الإلحاد والبدعة»، رولبندي، د.ت.، ص ٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١١-١٣، ٣٦-٣٧، ٤٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٠، ٢٥٢-٢٥٤.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣٩.

أهل الحديث؛ حيث أسس مؤتمر أهل الحديث لعموم الهند عام ١٩١٢.

وترجع أولىٰ المبادرات في هذا الاتجاه إلىٰ عام ١٩٠٦، ومن ثَمَّ فإنها تعود إلىٰ الأيام التي بدأ فيها النزاع حول تفسير القرآن[١].

كما أنه كان عالمًا دينيًّا تتوق المؤسسات التعليمية الإسلامية في أرجاء الهند كافة أن تدعوه؛ لإلقاء محاضرات في مؤتمراتها السنوية.

ومن الجدير بالملاحظة أن أنشطته كمحرر للمجلة، وجهوده لإنشاء هيكل تنظيمي فعَّال لحركة أهل الحديث، كانت موجهة لغير المسلمين الذين كان يحرص علىٰ تشجيعهم علىٰ المشاركة في شؤون المجتمع.

وقد كان ثناء الله - بالإضافة إلىٰ نشاطه في حركة أهل الحديث - من أكبر داعمي العديد من المؤسسات المحلية (التي أطلق علىٰ معظمها جمعية إسلامية)، والتي كانت تضم في أغلب الأحيان رجال أعمال ومتخصصين في مختلف المجالات، وأعضاء من موظفي الحكومة، كانوا جميعهم يحدوهم الأمل في التغلُّب علىٰ الفجوة التعليمية الكبيرة بين المسلمين والسيخ والهندوس بشكل خاص، فضلًا عن تدني تمثيل المسلمين في الوظائف الحكومية والمهن ومجتمع الأعمال، ولهذا السبب دعوا لنشر التعليم المدني بين المسلمين، وجمعوا التبرعات لإنشاء مؤسسات تعليمية من شأنها أن توقف الاعتماد علىٰ المدارس والكليات التي تديرها البعثات التبشيرية المسيحية أو حركة أريا سماج، وهي حركة إصلاح هندوسية (انظر أدناه).

وقد تشكلت كتلة معارضة له من علماء مدعومين بعدد قليل من

(١) *Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 513–521.*

الشخصيات العامة ذات التأثير الاجتماعي الكبير، وهؤلاء لم يكن التعليم المدني يمثل مشكلة كبيرة بالنسبة لهم(١).

حقيقة أن ثناء الله وخصومه كانوا يخاطبون جمهورين مختلفين، هو المفتاح الرئيس لفهم العلاقة المتباينة بين تحديث المجتمعات الإسلامية، والتأثير المتزايد لابن تيمية في المجال الفكري.

ففي مقدمته لرد ابن تيمية علىٰ مناطقة اليونان، يرىٰ حلَّاق أن رأي ابن تيمية أن الاستنتاجات المنطقية، لا يمكن أن يتولد عنها محتوىٰ، يشبه الأساس الفكري للمذهب التجريبي الغربي.

وعلىٰ الرغم من غياب النقطة المحورية تمامًا، فإن رأيه يتضمن مسحة من الحقيقة؛ فبالنسبة إلىٰ هيوم ومَنْ تبعه يتمثل البديل للمنطق الاستنتاجي في المنهج التجريبي: أما ابن تيمية فالبديل دليل نصي. ولكن ابن تيمية والشوكاني يؤكدان أن أي حكم شرعي، ينبغي أن يبرر أمام العامة بدليل نصي، ويؤيد رأيهم هذا موقف العامة فيما يتعلق بالعالم، الذي لا يمكنه ادعاء الحجية بناء علىٰ استنتاجات لا يفقهها سوىٰ النخبة المتعلمة.

وفي هذا الصدد، يمكن أن يرىٰ المرء بالفعل توازيا بين تطور فهم مبدأ الجدارة فيما يتصل بالمناصب الدينية خلال فترة الإصلاح(٢).

---

(١) للاطلاع علىٰ خلفية اجتماعية لهذا الصراع، انظر:

Riexinger, Martin: How Favourable is Puritan Islam to Modernity. A Case Study on the Ahl-i Hadis in British India, in: Gwilym Beckerlegge (ed.): Colonialism, Modernity and Religious Identities. Religious Reform Movements in South Asia, New Delhi and New York 2008, pp. 147–165.

(٢) انظر *Reinhardt, Tyrannei der Tugend, pp. 255–256.*

وفي حين أنه في حقل الشريعة كان الإصرار علىٰ ضرورة وجود أدلة نصية خيارًا مفضلًا لمن يدّعون النضج الفكري نتيجة تعليمهم المدني؛ فقد تضمن تطبيق المبدأ النصوصي ذاته في علمي الكلام والتفسير رفضًا للنتائج العلمية الأساسية، ولا يتمثل ذلك فيما تحقق في الغرب منذ بدايات القرن السادس عشر؛ لأن مبدأ التجسيم فيما يتعلق بالله يتضمن عناصرَ من (السُّنَّة-علم الفلك)، لا سيما فكرة العوالم السبعة الموجودة؛ عالم فوق آخر، وفكرة السماوات السبع التي يوجد فوقها الجنة والكرسي والعرش «فوق كل ما هو مخلوق»، فوق البحر تمامًا. والأرض نفسها طبقة من الطبقات إلا أن معظمها محاط بالماء، وهو ما يتضمن حرفيًّا أن الله يمكن أن يكون مستقرًّا «علىٰ علوّ» فوق البشر.

ويبدو هذا صحيحًا حتىٰ وإن لم يتفق ابن تيمية مع آراء مثل القول بأن مصدر المطر هو بحر في السماء، أو أن الأرض مستقرة علىٰ جبل قاف، أو حتىٰ وإن كان تفسيره لصوت الملَك الرعد غامضًا: الرعد قد يكون صوته، ومع ذلك فإن فكرة أنه يتكوّن في السُّحب ذاتها لا تعارض هذا القول؛ لأن كل حركة تحدث في العالم العلوي أو السفلي إنما تحدثها الملائكة[1].

---

(١) ابن تيمية، «مجموع الفتاوىٰ»، المجلد السادس، ص ٥٥٠-٥٥٩، ٥٨٦، ٥٩٦-٥٩٧ (الفلك بشكل عام)؛ والمجلد الرابع والعشرون، ص ٢٦٢ (الرعد، المطر). يعرض فخر الدين الرازي الطبيعة الطبقية للأرض علىٰ أنها السبب الثالث عشر (الأكثر اختصارًا) لرفض التفسير الحرفي للاستواء (التفسير الكبير، المجلد الرابع عشر، ص ١٠٩، ٢. ١٣-١٤). للمزيد عن السنة-علم الفلك بشكل عام، انظر:

Heinen, Anton: Islamic Cosmology. A Study of as-Suyūṭī's al-Hay᾽a as-Saniyya fī l-hay᾽a as-sunniyya, Stuttgart 1982;

Radtke, Bernd: Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam, Stuttgart 1992.

وبالرغم من ذلك، نشر خصوم ثناء الله هذه الأفكار علىٰ أنها آراء ابن تيمية وروّجوا لها تحت وصف تفسير السلف[١]، في حين أن كل ما أراده ثناء الله أن يجنب الإسلام الحرج في عصر توسُّع التعليم المدني.

وعلىٰ الرغم من أن ردود الفعل القاسية، التي وُجِّهت لثناء الله تجعلنا نعتقد أنه أبعد ما يكون عن التطرف في هذا الجانب، لم يكن ثناء الله يقبل بفكرة أن الأرض تدور حول الشمس قبل أربعينيات القرن العشرين، بل ظل يقول دومًا: إن هذه القضية هي مسألة إيمان وكفر[٢]، بل إنه خصص مساحاتٍ كبيرةً لانتقاد بعض التفسيرات الأكثر تطرفًا لآيات محددة، التي قال بها السيد أحمد خان الذي يقول بفاعلية قوانين الطبيعة (*necharī*)[٣].

لم يكن الدعم الفكري للتعليم المدني فقط هو الذي دفع ثناء الله لمخالفة آراء ابن تيمية، بل إن بروزه بين علماء حركة أهل الحديث والمكانة الرفيعة، التي احتلها في قلوب قطاع واسع من العامة، جاء أيضًا نتيجة تفوقه في التصدي «للزنادقة» مثل الأحمدية وأهل القرآن (منكري السنة) من جانب،

---

(١) تعد حالة الجدل التي وردت في مجلة أهل الحديث (*Haft Roza Ahl-i Ḥadīth*) والتي استمرت من فبراير ١٩٣٨ حتىٰ يوليو ١٩٣٩ علىٰ نموذج توضيحي للاتجاهات شديدة المحافظة. للمزيد حول خصومه. انظر: *Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 381–384*.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٧٥-٣٧٨.

(٣) يؤكد كريستوفر دبليو ترول، الذي ليست لديه دراية كافية بالجدل الذي دار حول تفسير القرآن لثناء الله، علىٰ هذا الجانب بشكل خاص. انظر:

Christian W. Troll: A Note on the Tafsīr-i Thanāʾī of Thanā Allāh Amritsārī and His Criticism of Sayyid Aḥmad Khān's Tafsīr-i Aḥmadī, in: Islamic Culture 59 (1984), pp. 29–44.

والمبشرين المسيحيين والمصلحين الهندوسيين من جماعة أريا سماج من جانب آخر في المناظرات(١).

وقد انحرفت الطائفة الأخيرة عن المبدأ الهندوسي المتمثل في عدم التبشير بديانتهم، وحاولوا «تحويل» المسلمين والمسيحيين الهنود مرة أخرىٰ إلىٰ الهندوسية عن طريق محفل تطهيري يطلق عليه *shuddhī*(٢).

ومن أجل تحقيق هذا الهدف، انتقدوا الديانات التوحيدية والمجموعات

---

(١) (*necharī*) هي الكلمة الشائعة للإشارة إلىٰ السيد أحمد خان؛ بسبب أنه كان يعتقد ألا فرق بين «عمل الله» و«كلمة الله»، ومن ثَمَّ، ينبغي أن يفسر القرآن وفقًا لقوانين الطبيعة. ويعكس معجم مصطلحاته (يستخدم مصطلحات إنجليزية في النصوص الأردية) تأثير المبدأ الإنجليزي القائل بالربوبية (الإيمان بالله دون وحي): انظر:
Riexinger, Martin: South Asian Muslim Responses to the Theory of Evolution, in: Die Welt des Islams 49 (2009), pp. 212–247, here p. 217.
Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 229–336؛ في حقيقة الأمر، يرجع الفضل في قبول المجتمع الإسلامي بشكل عام لحركة أهل الحديث التي كان ينظر إليها باحتقار في وقت من الأوقات إلىٰ النجاحات المتكررة لثناء الله كمناظر، والتي أسهمت في هذا القبول للحركة علىٰ نطاق واسع.

(٢) للمزيد حول جماعة «أريا سماج» بشكل عام، انظر:
Kenneth W.: Arya Dharm. Hindu Consciousness in the 19th Century Punjab, Cambridge 1976;
Llewellyn, John E.: The Arya Samaj as a Fundamentalist Movement. A Study in Comparative Fundamentalism, Delhi 1993.
وحول تأثير حملات التطهير (*shuddhī campaigns*) علىٰ جمهور المسلمين، انظر:
Sikand, Yoginder: The Origins of Development of the Tablighi Jama'at. A Cross-country Comparative Study, Hyderabad 2002, pp. 26–32, 50–54, 62–63;
Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 281–295.

ذات العقائد غير العقلانية. ففيما يتعلق بالإسلام، سخروا من بعض الآيات التي تتضمن عبارات تتحدث عن الفلك، قائلين: إنها تفيد المعنىٰ الحرفي لها.

وفي مناظراته التي نشرت في كتيبات، أوضح أن المصطلحات المستخدمة في هذا الصدد لها دلالات أدبية في اللغة العربية. أما مطويته الأشهر في نقد جماعة «أريا» المعنونة: «تُرْكُ الإسلام بجواب تَرْكِ الإسلام» *Turk-i Islām ba-jawāb-i Tark-i Islām* فإنها تتضمن نقدًا للعديد من التفسيرات الحرفية التي أصر عليها خصومه[1].

بَيْدَ أن منهج ثناء الله في الرد علىٰ حركة «أريا سماج» لم يكن دفاعيًّا مَحْضًا فيما يتصل بعلم الفلك، بل إنه عمد إلىٰ مهاجمة عقائدهم الأساسية، ليس لأنها تعارض القرآن، ولكن لمعارضتها «للعلوم» و«العقل».

ولكي يُجَلّي فكرة قِدَم المادة والروح؛ لجأ إلىٰ الجدل في علم الكلام التقليدي، الذي يقرر أن كل ما له جِرْم، ذو صفات متغيرة أو متكون من أجزاء، يكون قائمًا بغيره، ومن ثَمَّ لا يكون قديمًا[2].

---

(١) كان هذا الكتاب موجهًا لمعارضة كتاب «تُرْكُ الإسلام بجواب تَرْكِ الإسلام» *Turk-i Islām ba-jawāb-i Tark-i Islām* ألفه مسلم مرتد يُدْعَىٰ درمبال (*Dharampal*)، والذي استطاع ثناء الله ورفقاؤه أن يعيدوه إلىٰ ربقة الإسلام مرة أخرىٰ في وقت لاحق. وتشير كلمة (*Turk*) إلىٰ الشخص الذي ينتمي إلىٰ الجند الموجودين في وسط آسيا الذين ينشرون الإسلام في الهند. كما يشير في الوقت ذاته إلىٰ استخدامه كمصطلح شائع بين الهندوسيين، يسيئون به للمسلمين.

(٢) انظر:

Amritsārī, Thanā᾽ Allāh: Uṣūl-i Āryā, Amritsar 1929, pp. 8–15; Amritsārī, Thanā᾽ Allāh: Ḥaqq-i Prakāsh ba-jawāb-i satyārth prakāsh, Amritsar 1928, pp. 41–42.

وقد كانت هذه الفكرة، التي كان مسلمو الهند في ذلك الوقت يعدونها من آراء الأشعرية، من آراء أبي الهذيل (ت ٨٤١)[1]. ويستخدم هذا الرأي - في الغالب - في إثبات ضرورة عدم احتياج الرب لخلق كائنات، وقد قال بذلك الغزالي - وهو أبرز مَن يقتدي بهم ثناء الله؛ لنقد مفهوم الفلاسفة فيما يتعلق بقِدَم المادة[2]. وعلىٰ النقيض من ذلك، رفض ابن تيمية[3] وابن القيم[4] هذا القول رفضًا جازمًا، مؤكدين أنه لو كان محالًا لشيء قديم أن تكون له صفات المخلوقين؛ لكان من المستحيل علىٰ الله أن يكون له جسم أو جهة بالنسبة لأي شيء مخلوق كالعرش.

وهذا الميل الشديد للحرفية بين أهل الحديث - والذي يمكن عزوه إلىٰ قبولهم لآراء ابن تيمية - يؤكد جانبًا واحدًا غالبًا ما يتم التغاضي عنه، وهو ما

---

(١) انظر:
Ess, Josef van: Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Berlin and New York 1991, vol. 3, p. 231.

(٢) أبو حامد الغزالي: «تهافت الفلاسفة»، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٤٣-١٤٤.

(٣) شاه ولي الله الدهلوي: «الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف»، القاهرة ١٩٥٠، المجلد الأول، ص.٦٨، والمجلد الرابع، ص ٢٦٩-٢٨٦.

(٤) ابن قيم الجوزية، شمس الدين: «اجتماع الجيوش الإسلامية علىٰ غزو المعطلة والجهمية»، مكة والرياض ١٩٩٦، ص ٦٨-٦٩. يورد هذا الكتاب بشكل رئيس أقوال الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، ولكنه يأخذ منحنًىٰ غريبًا في الفصل الأخير منه؛ حيث يوضح ابن القيم أن ابن رشد الحفيد «الكشف عن مناهج الأدلة»، في: ابن رشد، أبو الوليد محمد: «فلسفة ابن رشد»، بيروت ١٩٨٢، ص ٨٣-٨٤) قد رأىٰ استحالة وجود شيء دون حيز.

تستوي فيه الحركات الإسلامية السلفية، وكذلك البروتستانتينية، الكالفينية منها على وجه الخصوص: النهج المختلف تمامًا عن التعليم المدني بما له من تبعات على تفسير النص المقدس.

لم يَعُدّ كالفن الإنجيل دليلًا لعلم الفلك؛ ولذلك فإنه تبنى التفسير المجازي عند تعارض آية معينة مع الاكتشافات الفلكية؛ وعلى هذا يمكن اعتباره نظيرًا للغزالي، وليس ابن تيمية، في هذا الشأن. وعلى حدِّ قول هويكاس: فإن نهج كالفن هذا سهّل - على الرغم من معارضة هذا المُصلِح لكوبرنيكوس - قبول فكرة مركزية الشمس، وتمكين الدول التي انتشر فيها لاهوته من تحقيق الريادة في تطوير العلوم في الغرب»(١).

تطور الجدل والوصول إلى التوافق في مؤتمر العالم الإسلامي عام

---

(١) انظر:
Calvinus, Iohannes: Mosis libri V cum Iohannis Calvini Commentariis, Geneva 1558, p. 6;
Hooykaas, Reijer: Religion and the Rise of Modern Science, Edin- burgh 1972, pp. 117–134;
Crottet, Bernard: Calvin. Biographie, Paris 1995, p. 290–291.
ويؤكد رينك فيرميج:
Rienk Vermij (The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic; 1575–1750, Amsterdam 2002, pp. 239–333).
أن معارضة علم الفلك في الفترة ما قبل كوبرنيكوس في الكنيسة الإصلاحية الهولندية كان أعتى مما يصوره هويكاس. ورغم هذا، فإنه يؤكد في الوقت ذاته أن مؤيدي علم الفلك الجديد استندوا مرة أخرى إلى آراء كالفن لتبرير هذا النهج؛ *MacCulloch, Reformation, pp. 685–688.*

١٩٢٦ علىٰ الرغم من المكانة التي احتلها ثناء الله بين العامة وجمهور المسلمين بشكل عام، فقد كانت مكانته تعاني من بعض التراجع كلما واجه جمهورًا به علماء من حركة أهل الحديث، وكان لابد لهذه الحالة من الجدل أن تصل إلىٰ نهاية عام ١٩٠٤ في مؤتمر كبير أقيم في معقل الحركة في آرا (بمقاطعة بيهار).

ولكن ثناء الله تجاهل الوساطة وواصل في المسار ذاته، ومن ثَمَّ كانت هناك محاولة ثانية للوساطة في مؤتمر أهل الحديث لعموم الهند الذي عقد في مدراس بعد ١٤ عامًا. ولمّا تعهد ثناء الله باتباع طريقة المحدثين، تعهد خصومه بالتوقف عن انتقاده ووصفه بأنه مخالف لمنهج أهل الحديث.

ولم تكن هذه الوساطة أيضًا ذات جدوىٰ، إذ اعتبرها ثناء الله بمثابة رخصة له للاستمرار في منهجه كما يحلو له، وقد حفز هذا السلوك من جانب ثناءِ الله عبدَ الأحد خان بوري، الذي كان مِنْ بين مَنْ وقعوا الاتفاق بالنيابة عن خصوم ثناء الله، أن يكتب كتابًا يقع في ٤٥٠ صفحة يهاجم فيه المبتدع المهرطق.

وفي النهاية انتهت حالة الجدل هذه علىٰ إثر وساطة من طرف خارجي؛ وربما حدث هذا لأن بعض آراء خصوم ثناء الله قد صارت أقل إقناعًا[١].

لكي نفهم هذا الأمر، ينبغي أن نلقي نظرة علىٰ مواقف ثناء الله السياسية؛ حيث إنه كان قبل الحرب العالمية الأولىٰ مواليًا للسلطة البريطانية؛ ولذلك لم تكن له ثمة علاقة بالوهابيين السعوديين؛ لأن أي تعاطف معهم كان يعد خيانة من جانب سلطات الاحتلال[٢].

---

(١) *Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, pp. 356–364.*

(٢) المرجع السابق، ص ٥٢٣.

ولكن بعد نهاية الحرب تحوّل إلىٰ قومي صميم بسبب مَقته للسياسات المعادية للدولة العثمانية التي انتهجها البريطانيون، بل وأصبح من أبرز الشخصيات في لجنة الخلافة في البنجاب. وقد تشكّل هذا التنظيم السياسي أساسًا من علماء الديوبندية وأهل الحديث الذين عملوا جاهدين علىٰ حماية الخلافة العثمانية؛ ولهذا الغرض تعاونوا مع المؤتمر الوطني الهندي الذي يسيطر عليه الهندوس، في الوقت الذي قطعوا فيه علاقتهم مع النخبة المسلمة الموالية للبريطانيين(١).

وقد أدىٰ بروز الملك عبد العزيز بن سعود علىٰ الساحة كخصم رئيس للهاشميين، الذين يعتبرهم العديد من مسلمي الهند دُمًىٰ في يد البريطانيين، إلىٰ تخلي ثناء الله عن موقفه السابق المعادي للوهابية عام ١٩٢٤.

ودافع فيما ينشره من كتابات عن سياستهم التي أسفرت عن ردود فعل عدائية بين الشيعة الهنود والمسلمين ذوي التوجه الصوفي بسبب هدم قبور العديد من الرموز، بل والأولياء البارزين في تاريخ الإسلام.

وعندما دعا الملك عبد العزيز إلىٰ عقد مؤتمر العالم الإسلامي في مكة عام ١٩٢٦، ترأس ثناء الله وفد حركة أهل الحديث (واحد من ثلاثة وفود جاءت من الهند، والوفدان الآخران هما وفد جمعية علماء الهند، ووفد لجنة الخلافة، رغم أن الأخير كان شديد النقد للسياسات السعودية).

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٤٩-٤٥٨؛ للمزيد من التفصيل حول هذه الحركة بشكل عام، انظر

Minault, Gail: The Khilafat Movement. Religious Symbolism and Political Mobilization in India, New York 1999.

وقد ذُهل خصومه من حركة أهل الحديث مما حدث؛ لأنهم كانوا يعتبرون أنفسهم الحلفاء الحقيقيين لسدنة الأماكن المقدسة الجدد، ومِنْ ثَمَّ شرعوا علىٰ الفور بتشكيل وفد من بينهم لكي يواجهوا تطلع ثناء الله أن يظهر أنه الممثل المقدَّم لمدرستهم الفكرية، وحاولوا الانتقاص منه عن طريق تحذير علماء الوهابية من تفسيره المثير للجدل.

وفي النهاية، وافق الطرفان علىٰ تسوية خلافهم من خلال وساطة الملك. وفي الوقت ذاته، اكتسب الطرفان أنصارًا بارزين - وكما هو متوقع - ساند علماء الوهابية وحسن بن يوسف، مفتي دمشق الحنبلي، موقف الغزنويين، في حين حصل ثناء الله علىٰ دعم من أبرز حلفاء الأمير في مجال الصحافة محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥)، المحرر المولود في لبنان وصاحب مجلة المنار (١٨٩٨-١٩٣٥) الإصلاحية التي تصدر في القاهرة. وقد تجنب الملك عبد العزيز دعم أي طرف منهما وأصدر بيانًا طلب فيه من الجانبين تجديد الاتفاق الذي وقعَّاه من قبل(١).

---

(١) الأمرتسري، «تفسير القرآن بكلام الرحمن» (الطبعة الثانية)، الغلاف الخلفي، كما يظهر في *Riexinger, Sanā'ullāh Amritsarī, p*. ٦٤٣؛ ومن الجدير بالذكر ملاحظة أنه في سياق دحض عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب «للشيعة والزيدية» (جواب علىٰ الشيعة والزيدية، في: رشيد رضا، محمد (تحرير: مجموعة التوحيد، القاهرة ١٣٤٦/ ١٩٢٧، ص ١٢٨-١٢٩) خصص جزءًا لا بأس به - في هجومه علىٰ «الجهمية» كأحد أبرز الزنادقة الذين تناولهم- لنفي التفسير المجازي للاستواء وصفات الله الأخرىٰ؛ للمزيد حول رشيد رضا وعلاقته بالسعوديين: انظر:

Boberg, Dirk: Ägypten, Nağd und der Ḥiğāz. Eine Untersuchung zum religiös-politischen Verhält- nis zwischen Ägypten und den Wahhābiten, 1923–1936, anhand von in Kairo veröffentlichten pro- und antiwahhābitischen =

ولم يهدأ الأمر بين الجانبين علىٰ إثر ذلك علىٰ الفور، فقد ظهر لثناء الله أنه حصل علىٰ حليف بارز في الخارج، وأرسل عطاء، بن ثناء الله، خطابًا مطولًا لرشيد رضا يستفتيه فيه عن معنىٰ الاستواء، وقد كتب الخطاب أقرب أصدقاء ثناء الله إليه وأبرز مناصريه إبراهيم مير السيالكوتي (ت ١٨٧٤-١٩٥٦)، سأله فيه عما إذا كان التفسير المجازي للاستواء الذي قال به المتكلمون مقبولاً.

وقد أقر رشيد رضا رأيهم وعزز وجهة نظره بالإحالة إلىٰ شخصيات يُجلّها أتباع حركة أهل الحديث؛ مثل الشوكاني وولي الله[1]. وأعلن عام ١٩٣٠ أنه يمكن الحصول علىٰ نسخة جديدة من «تفسير القرآن بكلام الرحمن» من مكتبته[2].

وشعر خصوم ثناء الله بالحاجة إلىٰ بيان مخالفته لروح وثيقة الوساطة، فكتب عبد الأحد كتيبًا سماه «الفيصلة الحجازية السلطانية بين أهل السنة والجهمية الثنائية» خلُص فيه من جديد إلىٰ أن ثناء الله ليس سوىٰ زنديق معتوه.

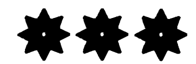
=

Streitschriften und Presseberichten, Frankfurt/Main 1991; see also Ende, Werner: Rashīd Riḍā, Muḥammad, in: EI2, vol. 8 (1994), pp. 446–448 and Jomier, Jacques: al-Manār, in: EI2, vol. 6, pp. 360–361; Yasushi, Kosugi: al-Manār Revisited. The „Lighthouse« of the Islamic Revival, in: Stéphane A. Dudoignon and Komatsu Hisao (eds.): Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, Transformation, Communication, Abingdon 2006, pp. 3–39.

(١) استفتاء في فتوىٰ وطلب إقرارها وتصحيحها، في المنار ٢٨ (١٩٢٧/ ١٩٢٨)، ص ٢٦١-٢٧١.

(٢) تقريظ المطبوعات الجديدة، في المنار ٣١ (١٩٣٠/ ١٩٣١)، ص ٣٩٦-٣٩٧.

وفي نهاية المطاف، وتحديدًا في عام ١٩٢٩، وقّع ثناء الله وأبرز خصومه - الغزنويون - وثيقة يتعهدون فيها بالتوقف عن التشنيع علىٰ بعضهما البعض، وهو الاتفاق الذي التزم به الطرفان[١].



(١) *Riexinger, Sanāʾullāh Amritsarī, p. 362*. لم يدرك عبد الأحد أن كلمة «الفيصلة» (القرار/ الحكم) لم تكن موجودة باللغة العربية.



٣ ـ ما وراء البنجاب

صراع محلي وتأثير عالمي

يمكن تلخيص مسار الصراع في هذه الحالة من الجدل كالتالي: عالم ينطلق من التراث متشبعًا بأفكار ابن تيمية، ولكنه اضطر إلىٰ أن يتخلىٰ عن منهج الأخير العقدي عندما بدأ في مخاطبة جمهور من الطبقة المتوسطة الحديثة التي تلقت تعليمًا مدنيًّا. وقد نشب صراع مشابه في عشرينيات القرن العشرين بنفس السمات في سياق ملوك السعودية المستقبليين.

وتعكس حقيقة أن عبد العزيز لم يقرّ علماء الوهابية علىٰ موقفهم إقرارًا تامًّا فيما يتصل بتفسير ثناء الله أن الإدارة السعودية الجديدة اضطرت إلىٰ أن تصل لحل وسط بشأن مشكلة مماثلة عندما أرادت أن تدشّن نظام التعليم المدني في عشرينيات القرن العشرين.

ويحكي العالم السلفي المصري حافظ وهبة، أحد أبرز مستشاري الملك، أنه دُهش وصُدم من العقلية المحافظة للغاية التي ذكّرته بالعصور الوسطىٰ في أوروبا. وَوَفْقًا لروايته، اعترض العديد من العلماء بشدة علىٰ الكتب الدراسية في مادة الجغرافيا التي لا تتفق مع مبادئ السنة بشأن علم الفلك[١].

وفي الحالة السعودية كانت ثمة حاجة لإيجاد نخبة إدارية تلبي أبرز الاحتياجات الملحّة للدولة الناشئة، الأمر الذي تطلب إدخال عناصر محددة في نظام التعليم لا تتفق مع النظرة العالمية لابن تيمية؛ ولهذا يُعتقد

(١) *Wahba, Hafiz: Arabian Days, London 1964, pp. 48–52.*

أن عبد العزيز حاول التوفيق بين العقيدة السلفية، ومتطلبات الدولة الجديدة، والتعليم المدني[١].

ونتيجة لإصلاحات (ابن عبد العزيز)، يبدو أن الفكر الجهمي قد خفّف من وطأة تعصب الدوائر الوهابية. واليوم لا نجد أحدًا يدافع عن تفسير الاستواء بالجلوس المادي؛ إذْ نجد أن عبد العزيز بن باز (ت ١٩٩٩)، مفتي المملكة العربية السعودية، الذي اشْتُهِرَ بفتوى أصدرها عام ١٩٦٤ قال فيها بكفر كل مَن يقول: إن الأرض تدور حول الشمس، نجده يكتفي في تفسيره لهذا المصطلح بالقول: إنه صفة (لهيمنة الله)؛ لأنه لم يعد يقول بأن السماء سطح مستوٍ[٢].

كما هو الحال ممن انطلقوا من التراث مشبعين بأفكار ابن تيمية، وأرادوا أن يوفقوا بينها وبين التحديات الحديثة، فإن الحداثيين الذين أثنوا عليه كقدوة يحتذون بها، جاء اختيارهم في الواقع وَفْق نهج انتقائي، وقد أُعْجِبَ رشيد

---

(١) وجهت الدعوة لسلمان سليمان المنصور بوري (١٨٦٧-١٩٣٠)، محامٍ وموظف حكومي، وأحد أبرز مؤيدي ثناء الله من العامة، وفقًا لما قاله ابنه؛ لكي يعمل مع الإدارة السعودية، إلا أنه توفي خلال هذه الفترة، انظر:

Manṣūrpūrī, Salmān Sulaymān and Manṣūrpūrī, ʿAbd al-Bāqī: Safarnāma-i ḥijāz maʿahu sīrat-i Salmān, Lahore n. d., p. 278.

(٢) ابن باز، عبد العزيز: «الأدلة النقلية والحسية على إمكان الصعود إلى الكواكب وعلى جريان الشمس والقمر وسكون الأرض»، الرياض ١٩٨٢، ص ٧-١٧؛ للمزيد من التفاصيل حول الجدل الذي أحدثته هذه الفتوى: انظر:

Ende, Werner: Religion, Politik und Literatur in Saudi-Arabien. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der heutigen religiösen und kulturpolitischen Situation, in: Orient 22 (1981), pp. 377–390; 23 (1982), pp. 21–35, 378–393, here pp. 381–385.

رضا بالنظرية القانونية لابن تيمية(١)، وثمّن معارضته لمعظم جوانب الصوفية،

---

(١) رشيد رضا، محمد: «تفسير القرآن الحكيم»، المنار ٩ (١٩٠٦/ ٠٧)، ص ٤٤؛ ١٨ (١٩١٥)، ص ٣٢١-٣٥٢، هنا ص ٣٤٢-٣٤٤، ٣٢٧-٣٢٩، ٣٣٤-٣٣٦. أبرز مثال لتأثير ابن قيم الجوزية هو المحاورات المتخيلة «محاورات المصلح والمقلد»، ومناظرة بين المقلد وصاحب الحجة، التي بدأت المنار في نشرها في حياة محمد عبده: انظر: *Riexinger, Sanā'ullāh Amritsarī, p. 53*. وقد نَشرت حركة أهل الحديث نصوصًا مماثلة، انظر:

Anonymous: Taqlīd awr ʿamal bil-ḥadīth, in: Haft Roza Ahl-i Ḥadīth, Nov. 15/22 (1912), pp. 6–8;

ul-Mulk, Muḥsin: Taqlīd awr ʿamal bil- ḥadīth, Amritsar 1909, pp. 57–59.

هذا المؤلف (١٨٣٧-١٩٠٧) هو الذي خلف السيد أحمد خان مديرًا لكلية الأنجلو المحمدية في عليكرة؛ *Riexinger, Sanā'ullāh Amritsarī, pp. 171–173*.

هذه النصوص تحاكي أسلوب ابن قيم الجوزية، شمس الدين: «إعلام الموقعين»، القاهرة ١٣٧٤/ ١٩٥٥، المجلد الثاني، ص ١٨٢-١٩٦. ورغم هذا، تختلف محاورة رشيد رضا عنها؛ أنه ينطلق من الإصلاحات في النظرية الشرعية مرورًا بالإصلاح الاجتماعي وصولا إلىٰ الوعي السياسي، للمزيد من التفصيل حول هذا، انظر:

Skovgaard-Petersen, Jakob: Portrait of the Intellectual as a Young Man. Rashīd Riḍā's Muḥāwarat al-muṣliḥ wal-muqallid (1906), in: Islam and Christian-Muslim Relations 12 (2001) pp. 93–104;

ومن خلال المنار، صار أسلوب هذه المناقشات التخيلية مشهورًا بين المفكرين المسلمين الأتراك أيضًا، انظر:

Anonymous: Muhavara, bir muhakkık ile mukallid arasında, in: Sebilūrreşad 222 (Nov. 11, 1328), pp. 250–252, 223; (Dec. 6, 1328), pp. 265–268; see also Uçar, Būlent: Recht als Mittel zur Reform von Religion und Gesellschaft. Die türkische Debatte um die Scharia und die Rechtsschulen im 20. Jahrhundert, Würzburg 2005, p. 139;

النهج الآخر الذي كان يقدره رشيد رضا أيضًا، وكذلك علماء حركة أهل الحديث تمثل في أفكار ابن حزم الظاهرية والشوكاني: رشيد رضا، محمد: «الأسئلة الجاوية في سماع آلات اللهو»، في: المنار ٩ (١٩٠٦/ ١٩٠٧)، ص ٣٥-٥١، هنا ص ٣٧، ٤٣-=

بل ومدح ابن حنبل لدفاعه عن العقائد الإسلامية ضد تغوُّل بعض الأفكار غير الإسلامية[١].

ورغم هذا؛ فإن الموقف الذي اتخذه بشأن تفسير القرآن يُظهر أن هذا لم يكن سوىٰ تملقٍ ومداهنة؛ لأنه تجنب بحذر شديد إيراد أي إشارة لآرائهم التفسيرية عندما اضطر لمناقشة الاستواء[٢]. وعندما طلب قراء المجلة رأيه فيما يتعلق بتفسير الآيات الكونية، أنكر صحة الأحاديث الواردة في شأنها، وزعم -من خلال الإشارة إلىٰ الغزالي كما فعل ثناء الله- أن كل مَن يعارض الاكتشافات العلمية مستندًا إلىٰ المعنىٰ الحرفي لآيات القرآن يضع الإسلام في حرج، بدلًا من أن يدافع عنه[٣].

= ٤٤؛ رشيد رضا، محمد: «حكم من رد كلام العلماء الذي لا دلالة عليه»، في: المنار ٩ (١٩٠٦/ ١٩٠٧)، ص ١٣٩-١٤٧، هنا ص ١٤٤-١٤٧؛ رشيد رضا، محمد: «تفسير القرآن»، في: المنار ٩ (١٩٠٦/ ١٩٠٧)، ص ٣٢٧-٣٢٨، ٣٣٤-٣٤٢؛ رشيد رضا، محمد: «أصول الفقه عند الظاهرية»، في: المنار ١٨ (١٩١٥)، ص ٣٧٩-٣٨٦، ٤٢٣-٤٣١.

(١) مقدمة كتاب السهسواني، «سياسة الإنسان»، ص ٧-٩.

(٢) رشيد رضا، محمد: «تفسير القرآن الحكيم» الشهير بـ«تفسير المنار»، د.ت. ١٩٧٣، المجلد الثامن، ص ٤٥١-٤٥٣.

(٣) رشيد رضا، محمد: «إثبات استدارة الأرض ودورانها من القرآن»، في: المنار ٧ (١٩٠٤/ ١٩٠٥)، ص ٢٦٠-٢٦٢؛ رشيد رضا، محمد: «أسئلة من جاوه/ أجوبة المنار، في: المنار» ١٢ (١٩٠٩/ ١٩١٠)، ص ٢٦٠-٢٧٠، هنا ص ٢٦٠، ٢٦٩-٢٧٠؛ رشيد رضا، محمد: «علم الهيئة والسنة النبوية»، في: المنار ١٣ (١٩١٠/ ١٩١١)، ص ١١٧-١١٩؛ رشيد رضا، محمد: حركة الأرض ودورانها، في: المنار ١٣ (١٩١٠/ ١٩١١)، ص ١١٩. توضح هذه الفتاوىٰ أنه في الشرق الأوسط أيضًا، حيث مستقر بعض المستفتين، كان تفسير الآيات القرآنية التي تتحدث عن=

وفي سياق جنوب آسيا، أثنىٰ أبو الكلام آزاد علىٰ ابن تيمية كأحد رواد الفكر البارزين، والذي أبطل حجج المعتزلة والفلاسفة، ولم يكن مسبوقًا في هذا الشأن، وقد ساوىٰ بين جهاده الفكري ومعارضة أحمد بن حنبل للأفكار «المجوسية» التي أيَّدها الخليفة المأمون[١].

وتعكس الصورة التي رسمها لهاتين الشخصيتين وغيرهما من علماء السلفية بكل وضوح أنه كان علىٰ دراية «بتراث» أهل الحديث، ولا سيما ما يتعلق بكتابات صدّيق حسن خان. ورغم هذا، فقد نهَجَ نهْج رشيد رضا، وتجنب إيراد أي إشارة للمتكلمين الذين أثنىٰ عليهم عند تفسيره للقرآن.

وفي حقيقة الأمر: كانت أفكاره أكثر تعصبًا من آراء صاحب المنار، وحيث إنه كان يرىٰ أن القرآن لم يتناول أي قضايا علمية، فقد رفض التفسير الحرفي، بل وقبل نظرية التطور التي رفضها رشيد رضا[٢].

= الكون مسألة جدلية قبل الحرب العالمية الأولىٰ أيضًا.

(١) انظر:

Khānpūrī, Muḥammad ʿAbd Allāh, Tadhkira-i ʿulamāʾ, pp. 175–177, 222–224, 245–246.

(٢) انظر:

Āzād, Abū l-Kalām: Madhhab-i nushūʾ u irtiqā kā ek ṣafḥa, in: al-Hilāl (Dec. 10, 1913), pp. 14–16; (Dec. 17, 1913), pp. 8–9.

لم يقبل رشيد رضا نظرية التطور، ورغم هذا، فإنه رفض أن يكفر مَن يقول بها. رشيد رضا، محمد: «نظرية داروِن والإسلام»، في: المنار ٣٠ (١٩٣٠/ ٣١)، ص ٥٩٣-٦٠٠؛ رشيد رضا، محمد: «احتضار مذهب علمي»، في: المنار ٣١(١٩٣١/ ٣٢)، ص ١٣١-١٣٤؛ رشيد رضا، محمد: «المقال الثالث عشر»، في: المنار ٣٣(١٩٣٣/ ٣٤)، ص ٥٨-٦٤.

وبعد مرور قرون نحا العالم الحداثي فضل الرحمن منحىً مماثلًا وغير متسق؛ حيث نجده من جانب يثني علىٰ ابن تيمية من حيث كونه خصمًا للصوفية التي يرىٰ أنها السبب الرئيس في شيوع السلبية في العالم الإسلامي (انظر أعلاه).

ومن جانب آخر، كان تحرير الفكر الإسلامي من القيود التي فرضها علم الحديث أحد أهداف فضل الرحمن الأساسية[1].

وحول ما إذا كان ابن تيمية سيتسامح مع هذا النهج الانتقائي، فهو أمر مشكوك فيه تمامًا؛ إذْ إنه يعتَبِر الإسلام منظومة متسقة تتضمن رؤية للعالم ونظامًا قانونيًّا يقوم علىٰ الوحي، وهذا يعني السنة بالتحديد[2]، وكان يميل إلىٰ الشدة في مهاجمة خصومه، ولا يتردد في تكفيرهم.

ومن ثَمَّ، فعندما يريد الحداثيون تحرير الشريعة الإسلامية من القيود التي فرضها عليها علم الحديث من أجل جعلها أكثر مرونة، أو للتصدي للتفسير الحرفي للقرآن، ويثنون علىٰ ابن تيمية في الوقت ذاته، فإن مداهنتهم في هذه الحالة ينبغي أن تُعَدَّ علامة علىٰ سذاجتهم بدلًا من أن تكون دليلًا علىٰ تقاربهم الفكري معه.

---

(١) انظر:
Rahman, Fazlur: Islamic Methodology in History, Islamabad 1995, pp. 27–84, esp. pp. 75, 80.

(٢) انظر:
Nagel, Tilman: Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Zürich 1981, vol. 2, pp. 109–140.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

***


المرام
للصف وخدمة التراث
Elmaram_co@hotmail.com